كتاب الفائق

في أصول الدين



دار الكتب والوثائق القومية

الإدارة المركزية للمراكز العلمية

مركز تحقيق التراث

كتاب الفائق

في أصول الدين

تأليف

محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي

حققه وقدم له وعلق عليه

دكتور

فيصل بدير عون

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة

١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

الهيئة العامة
لدار الكتب والوثائق القومية

رئيس مجلس الإدارة
أ.د. محمد صابر عرب

الخوارزمي، محمود بن محمد الملاحمي
كتاب الفائق في أصول الدين/ تأليف محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي؛ حققه وقدم له وعلق عليه فيصل بدير عون. - القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، الإدارة المركزية للمراكز العلمية، مركز تحقيق التراث، 2010-
٧٣١ ص ؛ 29 سم.
تدمك 5 - 0714 - 18 - 977
١ - علم الكلام
أ - عون، فيصل بدير (محقق ومقدم ومعلق)
ب - العنوان.
٢٤٠

إخراج وطباعة:
مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

www.darelkotob.gov.eg
رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١٠/٨٥٦٨
I.S.B.N. 977 - 18 - 0714 - 5

تصدير عام

الحديث عن الملاحمي حديث شائك ؛ لأن المعلومات المتوافرة عن هذه الشخصية الكبيرة معلومات شحيحة للغاية . هذا إلى جانب أن هذه المعلومات المتداولة في بعض كتب المؤرخين والمفكرين تكاد تكون مكررةً ، وهذا يشكل صعوبةً كبرى أمام الباحث عن السيرة الشخصية للملاحمي . ويكاد يكون ثمة إجماع على عدم وجود أساتذة مباشرين للملاحمي ، بحيث يستطيع الباحث أن يتتبع الخط الفكري له من خلال هؤلاء الأساتذة المباشرين . كما أن عدم وجود تلاميذ كبار له قد ألقى بظلاله أيضًا على الوقوف بعمق ، على أعمال الملاحمي ومدى أصالتها وطرافتها .

نبدأ حديثنا عن الملاحمي بتحرير اسمه كما ورد في بعض الكتابات القديمة . فقد جاء في حاشية تضم سيرة حياة الزمخشري (مفسر القرآن الشهير وعالم النحو المعتزلي) أن الاسم الكامل للملاحمي هو «ركن الدين محمود الأصولي بن عبيد الله الملاحمي» (راجع مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ، العدد ٥٧ سنة ١٩٨٢) . ويطلق على الملاحمي كذلك محمود الخوارزمي . وقيل عنه أيضًا إنه «الشيخ النحرير محمود بن الملاحمي» . وكذلك ذكر تحت اسم : محمود بن محمد بن الملاحمي الخوارزمي . وجاء على غلاف إحدى نسخ كتاب «الفائق» أنه من تصنيف «الشيخ الإمام العالم العامل محمود بن محمد الملاحمي» ، كما جاء على غلاف نسخة أخرى من نسخ «الفائق» أنه «تصنيف الشيخ الإمام العالم ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي» . وقيل كذلك عنه إنه «ركن الدين محمود الأصولي عبد الله الملاحمي»[1] .

لقد أجمع المؤرخون على القول بأن صاحبنا ينتهي لقبه بـ «الخوارزمي» ، وقد ذكر «السمعاني» في كتابه «الأنساب» أن كلمة الخوارزمي ترجع إلى بلدة «خوارزم» التي لها ذكر في الفتوح ؛ فقد فتحها قتيبة بن مسلم الباهلي ، وكان بها عدد كبير من العلماء والأئمة . وإذا كانت بعض الألقاب أُطْلَقَتْ على الملاحمي أنه أصولي ؛ فلعل ذلك يرجع إلى اشتغاله الرئيس بعلم أصول الدين أولا (علم الكلام) ثم بعلم أصول الفقه ثانيًا . ولا

---

(١) اعتمدنا فى الكتابة عن الملاحمى على عدة كتب ، يأتى فى المقام الأول منها المقدمة المختصرة التى كتبها مُحَقِقا «المعتمد» فى أصول الدين للملاحمى : مارتن مكدرمت ، ويلفرد ماديلونج . الناشر : الهدى ، لندن ١٩٩١م ، طبقات المعتزلة لابن المرتضى ، نشرة سوسة ديڤد ـ فلزر ، دار مكتبة الحياة ، بيروت (د .ت) ، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ، العدد ٥٧ لعام ١٩٨٢م . طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة جـ٢- القاهرة سنة ١٩٦٨م ، عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين ، جـ١ ، دار العلم للملايين ، ط١ ، سنة ١٩٧١م .

يغيبنَّ عنا هنا أن كتاب الملاحمي الأشهر هو «المعتمد في أصول الدين» ، ويليه في الشهرة «الفائق في أصول الدين» .

أما عن حياة الملاحمي فمن الثابت تاريخيًا ، وطبقًا لما ذكره الرهط الأكبر من المؤرخين والباحثين أن الملاحمي توفي ٥٣٦ هـ . هذا هو التاريخ الذي أجمع عليه جل من كتب عن الملاحمي ، الذي ذكر أنه فرغ من كتابة الفائق ليلة الأربعاء وهي السابعة من شهر ربيع الآخر سنة ثنتين وثلاثين وخمسمائة (٥٣٢هـ) على حد قوله ، كما جاء في نهاية النسخة الأصلية التي اعتمدنا عليها في تحقيق الكتاب الذي بين أيدينا ؛ ومن ثم نرى أن ما زعمه «ماكس هورتن» في كتابه عن «فلسفة أبي رشيد» من أن الملاحمي توفي عام ٤٢٠ هـ يُعد خطأً فاحشًا لا يمكن قبوله ؛ لأن الملاحمي لم يكن البتة تلميذاً مباشرًا للقاضي عبد الجبار المعتزلي الذي توفي عام ٤١٥هـ . بل إننا نرى أن الملاحمي لم يتتلمذ مباشرة على يد الشيخ أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) الذي لا يذكره الملاحمي في كتابه هذا إلا بالقول «شيخنا» ، إذ من غير المقبول ، وغير المعقول أيضًا أن يكون الملاحمي قد ولد قبل وفاة أبي الحسين البصري بما يربو على ستة عشر عاماً على أقل تقدير ، حتى يمكن القول إنه شيخه المباشر حيث يصعب القول إن الملاحمي تلقى العلم عن أبي الحسين البصري وهو ما زال في المهد صبيًا ، بله ما زال في علم الله!!! .

لكن يبقى أن الملاحمي نجم في سماء مدرسة القاضي عبد الجبار الذي توفي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (٤١٥هـ) ، هذه المدرسة التي تمتد بجذورها إلى النَّظام (ت ٢٣١هـ) والعلاَّف (ت ٢٣٥هـ) وجعفر بن حرب (ت ٢٣٦هـ) وأبي القاسم الرسي (ت ٢٤٦ هـ) والجُبَّائي الكبير (ت ٣٠٣ هـ) والجُبَّائي الصغير (أبي هاشم ت٣٢١هـ) وأبو علي بن خلاَّد (ت٣٥٠ هـ) وأبو عبد الله الحسين بن علي البصري (ت٣٦٧هـ) الذي يعد من أهم أساتذة القاضي عبد الجبار فضلا عن أبي علي الجبائي وأبي إسحق بن عياش بطبيعة الحال . . . . . لأن هؤلاء الثلاثة كان لهم دور نشط وفاعل في التكوين العلمي للقاضي عبد الجبار . . . كذلك نجد المؤيد بالله أبا الحسين الهاروني (ت٤١١هـ) ، وأحمد بن أبي هاشم الحسين الفرزازي المعروف بشيشديو (ت٤٢٥هـ) . . . إلخ .

ولقد كان كتاب القاضي عبد الجبار «المغني في أبواب التوحيد والعدل» موسوعة كلامية كبرى ، فلم يترك صغيرة ولا كبيرة في قضايا علم الكلام إلاَّ أحصاها وذكر آراء السابقين عليه فيها ، بقصد تقويم هذه الآراء كتمهيد لعرض وجهة نظره . ثم يأتي من بعد كتاب «المغني» كتابٌ آخر يُعد موسوعةً كلاميةً مهمة ، أقصد «الكامل في

الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء» لتقي الدين النجراني . لقد أضاف هذا الكتاب الكثير والكثير إلى آراء المعتزلة .

ومن المؤلفات الرئيسة أيضًا بالنسبة لعلم الكلام نجد «الفرق بين الفرق» لعبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) هذا الكتاب يُعد موسوعة كلامية رئيسة بالنسبة لكل مهتم بعلم الكلام بوجه عام . وفي هذا الكتاب نجد تاريخًا موجزًا لمدارس علم الكلام التي على رأسها بطبيعة الحال مدرسة المعتزلة . ولا شك أن البغدادي قد أفاد إفادة كبرى من أبي الحسن الأشعري (ت ٣٣٠ هـ) الذي أرخ لعلم الكلام حتى عصره ، وذلك في كتابه «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» . من جملة الكتب المهمة أيضًا بالنسبة للمعتزلة بوجه عام والملاحمي بوجه خاص ، نجد كتاب «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» للنيسابوري (ت ٤٦٠ هـ) وهو المؤلِّف الذي نَسَبَ إليه أستاذنا الدكتور أبو ريدة كتاب «ديوان الأصول» (وزارة الثقافة ، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٩ م) .

بعد هذه الكتب الكلامية المهمة يأتي كتاب «المعتمد في أصول الدين» (الذي نشر بلندن سنة ١٩٩١ م - دار الهدى) ، هذا الكتاب يُعد أيضًا موسوعة كلامية كبرى . وقد صنفه الملاحمي في أربعة أجزاء كبرى ؛ الأمر الذي دفع صحابة الملاحمي ومريديه إلى طلب تلخيص هذا المؤلف الكبير الذي يصعب الوقوف عليه ... وكان أن استجاب الملاحمي إلى طلبهم فقام بتلخيص «المعتمد» في كتاب متوسط الحجم ، هو «الفائق في أصول الدين» .

لقد قام الأستاذان : مارتن مكدرمت وويلفرد مادیلنغ بتحقيق ما تبقى من كتاب «المعتمد في أصول الدين» على حد تعبيرهما ، الذي جاء على غلاف النص «المحقق» . وبالرجوع إلى الفهرس الذي وضعاه للكتاب نقرأ أنهما حققا الجزأين الأول والثالث . لكنّا بمراجعتنا للنص الأصلي للمخطوط الذي اعتمدا عليه في نشر أجزاء «المعتمد» (وتوجد صورة منه بذار الكتب المصرية) تبين لنا أنهما حققا الجزء الثاني دون أن يشيرا أو ينتبها إلى ذلك سواء بالمتن أو الفهرس . وهذا فحواه أن المحققيْن قاما بنشر ثلاثة أجزاء من «المعتمد» وليس جزأين كما ذكرا ذلك . ولا شك أنه يصعب على المرء تأكيد ما إذا كانت هذه الأجزاء الثلاثة مستقلة أم أنها ، ومعها الجزء الرابع المفقود حتى الآن ، تشكل جميعها جزءًا واحدًا ، أو إن شئتَ مجلدًا واحدًا من المجلدات الأربعة التي صنفها الملاحمي تحت عنوان «المعتمد في أصول الدين» . هذه مسألة يصعب حسمها إلا من خلال الجزء أو الأجزاء المفقودة من كتاب «المعتمد» .

أما عن نسبة كتاب «الفائق» إلى الملاحمي فهذه مسألة محسومة وليست موضع شك من أحد ؛ لعدة أسباب :

السبب الأول والأهم هو أن القراءة الحصرية لكتاب «الفائق» فضلا عن الإحالات الموجودة بالفائق كلها تؤكد أن الملاحمي هو مؤلف هذا الكتاب . ونكتفي هنا بإيراد نص ما ذكره الملاحمي في سبب تأليف الفائق . جاء في الصفحة الأولى من المخطوط ما نصه « . . . وبعد فإني لما صنفتُ كتاب «المعتمد» في الأصول وبالغتُ في إيراد حجج دين الإسلام مفصَّلةً ، وعلى الوجوه التي يعتمد عليها ، وإيراد مذاهب كل من خالف الإسلام مفصلةً وما يعتمدونه من الشبه ومذاهب المختلفين في تفاصيل الإسلام ، بعد اتفاقهم على جملته ، طال لذلك الكتاب حتى كبر على مجلدات ، وشقَّ على كثير من الراغبين فيه كتابته وتحصيله ، فعند ذلك طلب مني الأصحابُ والإخوان ، ومن أعظِّم حقهم وأرفع منزلتهم من الخِلاَّن ، أن أستخرج من المطوّل مختصرًا شاملا يجمل مضمونه ، يجري مجرى المدخل في ذلك المطوّل ، ويجري المطوّل مجرى الشرح لهذا المختصر ، فأمليتُ ما رسموه ، وأجبتهم إلى ما طلبوه ، وسميته «الفائق في أصول الدين» ، وتضرعت إلى الله في أن يزيد في المهل ، ويحقق الأمل في إتمامه ، ويعينني على تسهيل مرامه ، وأن يجعله لوجهه خالصًا ويعظم النفع به لي ولإخواني في الدارين ، إنه نعم المستعان وعليه التكلان» . وفي نهاية المخطوط (ص ١٦٣ أ) نطالع أن المؤلف قد «فرغ من تصنيفه ليلة الأربعاء وهي السابعة من شهر ربيع الآخر سنة اثنين وثلاثين وخمسمائة (هـ)» .

السبب الثاني الذي يؤكد نسبة هذا الكتاب إلى الملاحمي هو أن الملاحمي كثيرًا ما يتحدث عن نفسه وعن آرائه ، منبهًا القارئ إلى أنه قد سبق أن قرر ذلك أو كرره في كتب سابقة له كـ«الحدود» و «التحفة» والمقصود «تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة» و «المسائل الأصفهانية» . . . . هذا إلى جانب إحالته المستمرة إلى كتابه الرئيس «المعتمد في أصول الدين» .

السبب الثالث يكمن في أن «الفائق» ليس موضع شك من مؤرخ أو متكلم معاصر أو لاحق للملاحمي . . . وهذا السبب وإنْ كان يبدو في عُرف البعض واهيًا إلا أننا نرى أنه سبب وجيه ومهم للغاية ، ولا يشكل أي نوع من أنواع «الدور المنطقي»!!!

ونستطيع أن نسوق سببًا رابعًا في تأكيد نسبة الفائق إلى الملاحمي ؛ حيث ذكر المؤلف معظم رجالات المعتزلة ، لكنه وقف كثيرًا أمام ومع شيخه «أبي الحسين

البصري» الذي يوافقه المؤلف على معظم ما ذهب إليه من آراء ، اللهُمَّ إلاَّ بعض الخلافات الهامشية التي لا يقف الباحثون عندها كثيرًا .

ويبدو أن أبا الحسين البصري كان من أنجب تلاميذ القاضي عبد الجبار ؛ الأمر الذي جعله من أشهر تلاميذه بسبب مؤلفاته من جهة ، وبسبب تلاميذه الذين خلدوه من جهة ثانية ، ومن هؤلاء التلاميذ نجد صاحبنا محمود الملاحمي . فقد جاء في «طبقات المعتزلة» لابن المرتضي (خلال حديثه عن الطبقة الثانية عشرة) : ومنهم : (المقصود رجالات المعتزلة) أبو الحسين البصري محمد بن علي صاحب «المعتمد في أصول الفقه» ، أخذ عن القاضي ودرس ببغداد ، وكان جَدلاً حاذقًا ، وله كتب كثيرة ، منها : «تصفح الأدلة» ، و«نقض الشَّافي في الإمامة» ، و«نقض المقنع في الغيبة» .

ويضيف ابن المرتضي ، أثناء حديثه عن الحسين البصري ، أنه كان للبهاشمة عنه نفرة لأمرين : أحدهما أنه دَنَّسَ نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل ، وثانيهما ما ورد على المشايخ في نقض أدلتهم في كُتبه . وذُكر أن ذلك الاستدلال لا يصح . قال الحاكم : وبهذين الأمرين لم يبارك في علمه» (ابن المرتضي : طبقات المعتزلة ص ١١٨-١١٩) .

أبو الحسين البصري إذن دارس جيد للفلسفة ؛ ومن ثم فإن النزعة النقدية عنده جلية للغاية . كما أنه في الوقت عينه ، وفي المقام الأول ، متكلم معتزلي من طراز رفيع(١) . وقد دافع عنه ابن المرتضي دفاعًا شديدًا ، مفندًا كل التهم التي تشكك في عقيدة الرجل ومكانته . يقول ابن المرتضي : «إن هذا الهجوم على البصري يُعد نوعًا من أنواع التعصب . . . بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره ، ألا ترى إلى كتاب «المعتمد في أصول الفقه ، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنفها المتأخرون في هذا الفن واعتمدوه ، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق (ابن المرتضي ص١١٩) ويقرر أبن المرتضي في الموضوع نفسه أن من تلاميذ الحسين البصري الشيخ النحرير محمود بن الملاحمي مصنف «المعتمد» الأكبر .

---

(١) ينبغى أن أنبه هنا على ضرورة عدم الخلط بين أبى الحسين البصرى شيخ الملاحمى الذى ينتمى إلى الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة ، و أبى عبد الله الحسين بن على البصرى (ت٣٦٧هـ) الذى ينتمى إلى الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة ؛ حيث تتلمذ على أبى على بن خلّاد أولاً ثم أخذ عن أبى هاشم . لكنه بلغ بجده واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبى هاشم . وكما صبر على ذلك فى علم الكلام صبر على مثله فى الفقه ؛ فإنه لازم مجلس أبى الحسن الكرخى الزمان الطويل حالاً بعد حال ، ولم يَحْظَ فى الدنيا بما جرت له العادة للعلماء ، بل كان فى بغداد يصبر على الشدائد وهو مكب على طلب العلم . . (ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص١٠٥) .

لقد كان الملاحمي أحد نجوم الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة ، والتي منها : أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري ، وأبو محمد عبد الله بن سعيد اللباد ، والشريف المرتضي أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي ، وأبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد ، وأبو الفضل العباسي بن شروين ، وأبو محمد الخوارزمي ، وأبو الفتح الأصفهاني ، وأبو حاتم الرازي ، وأبو بكر الدينوري ، وأبو محمد الحسن بن أحمد بن متويه ، وأبو عمرو القاشاني (راجع طبقات المعتزلة ، ص١١٦ - ١١٩) . هذه الطبقة تدين كلها بالولاء لأبرز زعماء الطبقة الحادية عشرة ، وأقصد على وجه التحديد أبا الحسن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار الهمداني (ابن المرتضي ، ص ١١٢) .

لقد كانت الفترة التي عاش فيها الملاحمي من الفترات المشرقة في حياة المسلمين من حيث العلم والمعرفة ، بل إنها تعد ـ تاريخيًا ـ العصر الذهبي الذي قاد فيه المسلمون الحضارة الإنسانية طوال ما يربو على ستة قرون . ولقد احتل الملاحمي ـ زمنيًا ـ النصف الأخير من القرن الخامس الهجري ، ثم امتد به العمر حتى عام ٥٣٦ هـ هذه الفترة ازدهرت فيها العلوم العملية والنظرية على حد سواء . ولم يقف الأمر عند العلم العربي الإسلامي ، بل امتد إلى «علوم الأوائل» على حد تعبير ابن المرتضي ، والمقصود هنا بطبيعة الحال الفلسفة اليونانية التي اتهم بها أستاذ الملاحمي ، الذي قيل عنه إنه «دَنَّس نفسه بشيء من الفلسفة» (ابن المرتضي ص ١١٩) .

وبعيدًا عن هذا الاتهام الجائر ، فإنه يحمل بين طياته سمة رائعةً من السمات الفكرية لأستاذ الملاحمي ، أقصد سعيه إلى الجمع على صعيد واحد بين العلوم الشرعية والعلوم الوضعية والتي على رأسها الفلسفة . إن من سمات مدرسة المعتزلة ، بوجه عام ، أنها درست دراسة جيدة الفلسفة وتمكنت منها أولاً ؛ كي تستطيع أن تستوعب آراء الفلاسفة ، ومن ثم تقوم بالرد عليهم بحسبانهم الخصم اللدود للعقيدة آنذاك!!

الأمر الثاني أن المعتزلة درست الفلسفة كمنهج للتفكير وإعمال العقل للكشف عن المغالطات والأحاييل التي قد يلجأ إليها البعض للنيل من العقيدة . وهذا كله لا يمكن أن تنهض به المعتزلة إلاّ إذا أعطت مساحة كبيرة للعقل ، معطية إياه حرية فهم النص ، وتأويل ما ينبغي أن يؤوَّل منه ، واستنباط ما يمكن أن تستنبطه . وباختصار فإن النظر العقلي من السمات الرئيسة لمذهب المعتزلة ، وهذا فحواه أن العقل عندها مصدر رئيس من مصادر المعرفة جنباً إلى جنب مع النقل .

لقد كان من المفيد أن نلقي بعض الضوء على التكوين العملي لأستاذ الملاحمي ، من حيث إن هذا الأخير قد أفاد إفادة كبرى من علم أستاذ درس الفلسفة دراسة جيدة جنبًا إلى جنب مع دراسته للفقه والكلام . فبالرغم من أن موضوع كتاب «الفائق» هو في النهاية الأصول الخمسة إلاّ أن المؤلف تطرق إلى موضوعات أخرى كثيرة ، منها : الديانات ، والثقافات التي كانت سابقة على الإسلام ، حيث وقف المؤلف عليها بقصد الإفادة منها أولا ، ثم نقدها ثانيًا ؛ لكي يأخذ ما يأخذه منها وينحي جانبًا (يتجاوز) ما لا يتلاءم مع رؤيته . أضف إلى هذا أن هذا الكتاب ينم عن أن الملاحمي أحاط علمًا بكل الفرق الكلامية ، وببعض فلاسفة الإسلام . وغني عن البيان أن جل زعماء المعتزلة قد ترددت أسماؤهم عشرات المرات في هذا الكتاب ، حيث وافقهم حينًا واختلف معهم حينًا آخر ، حيث نقد بعضهم بأسلوب ينم عن أدب في الحوار ، واحترم وجهة نظر الآخر دون إقصائه أو الاستخفاف برأيه . . . وذلك كله جاء من خلال لغة علمية رصينة لا تنقصها الدقة والأبهة . . . كما لا تنقصها النزعة العقلية التي جعلت صاحبها يصول ويجول في فهمه للآخرين وللنص طبقًا لرؤية اعتزالية مستنيرة تعطي للعقل حقه ، وتعطي للنص قداسته في آن واحد . فلا إفراط ولا تفريط ، ولكن منزلة بين المنزلتين .

على كل حال فإن مدرسة القاضي عبد الجبار ، التي شغلت القرنين الخامس والسادس الهجريين في الأغلب ، تمثل بحق العصر الذهبي للمعتزلة التي تم تقسيم طبقاتها إلى اثنتي عشرة طبقة حيث كان على رأس الطبقتين الأخيرتين أبو الحسين البصري (ت٤٣٦ هـ) وأبو رشيد سعيد النيسابوري (ت ٤٦٠ هـ) والحسن بن متويه (ت٤٦٩ هـ = ١٠٧٦ م) والحاكم الجشمي (ت ٤٩٤ هـ) صاحب كتاب «شرح عيون المسائل» .

وتأتي أهمية كل من الملاحمي (ت ٥٣٦ هـ) وأبى القاسم الزمخشري (ت٥٣٨ هـ) من حيث إنهما كانا إضافة كبيرة لمدرسة القاضي عبد الجبار ، فقد جعلا مدرسة المعتزلة حيةً ومزدهرةً طوال القرن السادس الهجري . ومن المعلوم أن الزمخشري كان معتزليًا للنخاع ، وقد تجلى ذلك في أول ما صنف ، أقصد كتاب «الكشاف» الذي استفتحه بالقول : الحمد لله الذي خلق القرآن . فقيل له : متى تركته (= الكتاب) على هذه الهيئة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه . فغيَّره بقوله «الحمد لله الذي جعل القرآن» وجعل في اصطلاح القوم تعني خلق . ويضيف ابن خلكان : «ورأيت في كثير من النسخ : «الحمد لله الذي أنزل القرآن»[1] .

---

(١) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ص١٧٠ ، جـ٥ ، تحقيق إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، (بدون تاريخ) .

مؤلفات الملاحمي :

ذكرنا أن حياة الملاحمي اكتنفها الغموض ، فليس ثمة ترجمة كاملة لا عن الرجل ولا عن مؤلفاته ... ومن ثم فإن من المحتمل أن تكون بعض أعمال الرجل قد فقدت أو ضاعت ، ومن المحتمل (وهذا مجرد احتمال) أن يكون بعض أعماله قد نسب في مرحلة لاحقة إلى بعض رجالات المعتزلة اللاحقين له ، والمعدودين من جملة تلاميذه ؛ ولهذا سوف نورد هنا من أسماء مؤلفات الملاحمي ما أجمع المؤرخون عليه :

١- «المعتمد في أصول الدين» (أربعة مجلدات) .

٢- «الفائق في أصول الدين» .

٣- «تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة» .

٤- «كتاب الحدود» .

٥- «جواب المسائل الأصفهانية» .

٦- «كتاب التجريد» (وهو تلخيص مختصر لكتاب «المعتمد» في أصول الفقه لأبي الحسن البصري) وقد اقترح أستاذنا الكبير عبد الرحمن بدوي تسمية هذا الكتاب بـ «تجريد المعتمد في أصول الفقه» .

نسختا الفائق اللتان اعتمدنا عليهما في التحقيق :

خلال عملي أستاذًا بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة صنعاء حيث أسندت إليّ رئاسة القسم (١٩٨٦ - ١٩٨٨م) كنت على صلة ببعض الأصدقاء اليمنيين حيث ترددت كثيرًا على قسم المخطوطات بالجامع الكبير بصنعاء ... وقد ساعدني بعض هؤلاء الأصدقاء في الحصول على بعض المخطوطات المهمة . وقد نشرت منها «الأصول الخمسة» المنسوب إلى القاضي عبد الجبار . وهأنذا أقوم بتحقيق كتاب «الفائق في أصول الدين» لمحمود الملاحمي اعتمادًا على نسختين مستقلتين يبدو أن إحداهما أصلية ، وأقصد بذلك أنها النسخة التي من المحتمل أن يكون الملاحمي كتب أجزاءً كبيرة منها بخط يده ، ثم أملى أجزاءً أخرى من الفائق على بعض طلابه . وقد أشار الملاحمي في نهاية هذه النسخة القديمة والتي نزعم أنها أصلية ، وبعد أن ذكر «حقيقة الدعاء وشروطه» (ص١٦٣ أ) أشار إلى أنه انتهى من تصنيف هذا الكتاب (الفائق) ليلة الأربعاء السابعة ، وهي السابعة من شهر ربيع الآخر سنة اثنين وثلاثين وخمسمائة للهجرة (٥٣٢ هـ) ، وقد خلت هذه النسخة في نهايتها من اسم الناسخ الذي كنا نصادفه دائمًا في نهاية كل مخطوط حققناه أو اطلعنا عليه .

والملاحظ على هذه النسخة تنوع خطوط صفحاتها فمن المؤكد أن ما يربو على أربعة نساخ قد اشتركوا في نسخ النسخة التي رمزنا إليها بـ «أ» ؛ ولهذا رجحنا أن يكون المؤلف قد كتب جزءًا من المخطوط بخط يده ، ثم أملى الأجزاء الأخرى على بعض طلابه .

عدد أوراق هذه النسخة (١٦٣ صحيفة) وكل صحيفة تنقسم إلى وجهين أ ، ب ، أي أن عدد الصفحات الفعلية لهذا المخطوط هي ثلاثمائة وست وعشرون صحيفة (٣٢٦) . عدد الأسطر الموجودة بكل صحيفة ثمان وعشرون سطرًا ، ونادرًا ما كنا نجد بإحدى الصفحات أن عدد الأسطر تسع وعشرون سطرًا . طول الصفحة ١٨سم وعرضها ١٢,٥سم .

وعلى غلاف هذه النسخة نطالع الآتي مما استطعنا قراءته : كتاب الفائق في أصول الدين تصنيف الشيخ الإمام العالم العامل محمود بن محمد الملاحمي رحمة الله عليه ، برسم مولانا ومالك أمرنا شرف الدين الحسن أمير المؤمنين ألهمه الله لمعانيه ووفقه لما يرضيه بحق محمد وآله آمين .

وجاء في النصف الأسفل من صفحة الغلاف هذه ما يلي : «هذا الكتاب ملك السيد المقام الأوحد ربيب آل محمد العلامة ذو الفضل والكرامة شرف الدين وواسط عقد العلماء العارفين من آل سيد المرسلين الحسن أمير المؤمنين لا زال محروسًا بالقرآن المبين والنبي الأمين أمرًا في شهر الحجة الحرام سنة ١٠٣٥هـ .

وعلى الجانب الأيمن من الصحيفة نطالع : انتقل إلى ملك ذلك الفقير إلى الله الميسر لطف بتاريخ عشرة رجب سنة ١٠٥٧ هـ . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم .

وعلى يسار الصحيفة نقرأ : هذا المجلد من وقف سيدي محمد بن الحسن رحمه الله . وقد تعين بقائمة في الخزانة الجامعة للكتب بمخزن جامع مدينة صنعاء بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على أن حفظه وأيده بنصره وهذا بتاريخ شهر صفر سنة ١٣٤٤هـ الحافظ عبد الواسع بن .

وجاء بخط صغير في أسفل الصحيفة : «الحمد لله مما وقفه والدي رضوان الله ورحمته عليه وعلى ذريته تقبل الله سبحانه منه كتبه العبد الفقير الحقير ولد بن محمد بن الحسن بن أمير المؤمنين أحسن الله خاتمته .

ونجد على غلاف بعض الأختام وأوضحها «المكتبة المتوكلية الجامعة لكتب الوقف العمومية في جامع صنعاء المحلية . كما يوجد ختمان صغيران يصعب إن لم يكن من المحال قراءتهما .

هذا كل ما جاء على غلاف النسخة الأقدم والتي رمزنا لها بـ «أ» .

أما النسخة الثانية فقد رمزنا لها بـ «ب» . هذه النسخة تقع في مائتين واثنتين وعشرين صحيفة ، كل صحيفة بها وجهان أ ، ب . وتنفرد هذه النسخة وتتميز عن النسخة

«أ» من حيث إن النسخة «ب» ذيلت كتاب «الفائق» بكتاب «الجواب الناطق الصادق بحل شبه كتاب الفائق فيما خالف فيه ابن الملاحمي مذاهب الزيدية في الإمامة» جمعه محمد بن أحمد علي بن الوليد القرشي نفعه الله به وبالمسلمين (ص ٢٢٢ من المخطوط ب) . وكتاب «الجواب الناطق» جاء في ثلاث وعشرين صحيفة ، وكما ذكرنا ليس له وجود في النسخة «أ» . على كل حال فإن هذه النسخة «ب» من كتاب «الفائق» جاءت بخط أكثر وضوحًا من خط النسخة «أ» وإن كان بها بعض الكلمات التي سقطت بسبب التصوير ، وقد يكون سبب السقوط راجعًا كذلك إلى عيب في الأصل الذي تم التصوير عنه . هذا فضلاً عن بعض الإضافات التي لا وجود لها في النسخة «أ» . كذلك وجدنا أن الناسخ كان يضع كلمة مباينةً لما يقابلها في النسخة «أ» وإن كانت تؤدي نفس المعنى ، وهذا كله سوف يتضح من إثبات الخلاف بين النسختين بهامش تحقيقنا .

وقد جاء في نهاية هذه النسخة (وأقصد على وجه التحديد نهاية كتاب الجواب الناطق الصادق) أن الناسخ انتهى من نسخ الكتاب «في يوم الاثنين تاسع عشر من شهر المعظم شهر رمضان من شهور سنة ثمان وستمائة (٦٠٨ هـ) والمبتهل إلى الله عز وجل أن يوفق لخاتمة خير ويعظم الأجر على ما كان من العناية في نصرة مذاهب أهل بيت محمد صلى الله عليه وعليهم وسلم . وكان ذلك مع كبر السن ومصادفة الأوجاع ولله الحمد على ما كان من جهته أو بأمره . وكتب جامعه محمد بن أحمد بن أحمد بن علي بن الوليد . وهو يسأل من وقف عليه من الإخوان الراشدين شَدَّ الله بهم الدين وكثرهم في العالمين أن يصلح ما تيقن خلله مما انطوى تحت سهوٍ أو غفلةٍ أو قلة معرفة . فمن لا يجوز ذلك عليه فهو المتفرد بالإلهية سبحانه وتعالى . وكذلك يسأل منهم الدعاء بحسن الخاتمة . فقد صادف قرب الوفاة والله أعلم ، فكتبه على رأس السبعين من مولده والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيد المرسلين محمد وعلى أهل بيته الطاهرين وسلامه عليه وعليهم أجمعين ، وحسبنا الله وكفى ونعم الوكيل ، اللهَّم واغفر لصاحبه وكاتبه وللقارئ فيه ولمن قال آمين يا رب العالمين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم . ثم نجد على يسار نصف الصحيفة بضع كلمات بعضها مقروء وبعضها الآخر تستحيل قراءته . ويفهم من هذه الكلمات ، بوجه عام ، أن هذا الكتاب المبارك «وقف على المسلمين الصالحين أهل الرشاد والإرشاد من طلاب العلم . كما يوجد كذلك ختم المكتبة المتوكلية الجامعة لكتب الوقف العمومية في جامع صنعاء .

عدد أسطر صفحات كل نسخة بوجه عام خمس وعشرون سطرًا ، أما عن حجم الصحيفة فإن طولها ١٩ سم وعرضها ١٢,٥ سم . والملاحظ على هذه النسخة أنها مكتوبة بخط واحد فلا يوجد ما يدل على أكثر من ناسخ ساهم في نسخها . وقد لاحظنا أن هذا الناسخ قد وقع كثيرًا في الأخطاء النحوية والإملائية ما كان له أن يقع فيها . . .!!

منهجنا في التحقيق :

توجد طريقتان رئيستان لتحقيق النص إذا توافر أمام «المحقق» أكثر من نسخة خطية . الطريقة الأولى هي أن يعتمد «المحقق» على النسخة الأقدم (وقد يعتمد على غيرها . . .) ويضبطها كما هي في المتن ، ثم يشير إلى الاختلاف بينها وبين النسخة (أو النسخ) الأخرى بالهامش . وهذه طريقة لا غبار عليها وقد يؤثرها البعض . وأحسب أن «المحقق» إذا لجأ إلى هذه الطريقة فإنه في واقع الأمر يؤثر السلامة والنجاة من أي نقد يمكن أن يوجه إليه اللهمَّ إلا إذا كان النقد موجهًا إلى تصحيفه للمخطوط .

أما الطريقة الثانية ، وهي التي نفضلها والتي كانت سنتنا فيما حققناه من مخطوطات من قبل ، فإنها لا تعتمد على وجود نسخة أصلية بل تتعامل مع كل النسخ على مستوى واحد من الأهمية ؛ ومن ثم فإن دور «المحقق» هنا هو اختيار المصطلحات أو ـ إن شئت ـ الكلمة أو الجملة التي يرى أنها صحيحة وأنها الأفضل حيث يضعها بالمتن مع الإشارة إلى سائر الاختلافات بالهامش . هذه الطريقة تعتمد ، في المقام الأول ، على حُسْن اختيار «المحقق» الذي يعتقد أنه من خلال هذه الطريقة في التحقيق ، يكون النص الذي ارتضاه أقرب نص صنفه المؤلف . ومع أن هذه الطريقة شائكة ومجهدة وغاية في الصعوبة إلاّ أنها تكشف عن حصافة «المحقق» وخبرته وحسه النقدي ، ذلكم أن عمل «المحقق» لا ينبغي أن يقف عند «نشر» نسخة المخطوط كما هي ، بل ينبغي عليه هكذا نرى أن يؤلف من بين كل النسخ المتاحة له ، نسخة محققة يرى أنها تجمع محاسن كل النسخ ، متجاوزة ما يعتقد أنه خطأ تنفرد به بعض النسخ التي أحال إليها بالهامش ، لأن الأهم بالنسبة للمحقق هو إخراج نسخة محققة أقرب إلى الكمال من كل نسخة على حدة . وهذا ما حاولنا القيام به في تحقيقنا لهذا النص الذي اعتمدنا فيه على نسختين مستقلتين كما سبق أن نوهنا إلى ذلك . وقد اخترنا أو إن شئت ألفنا منهما نسخة هي من وجهة نظرنا المعبرة عن النص الأصلي للمؤلف . إن من ميزات هذه الطريقة في التحقيق أنها تسهل كلية مهمة القارئ للنص الذي لن يجد صعوبة في متابعة الفكرة أو الآراء التي يتضمنها النص . أضف إلى هذا أن هذه الطريقة

تحافظ في الواقع على وجود النسختين كما هما بحيث إذا لم تَرُق للقارئ خيارات «المحقق» فإن عليه الرجوع إلى الهامش الذي أثبتنا به أوجه الاختلاف بن النسختين .

إن الحفاظ على «قداسة» النص أمر أساسي وحيوي بالنسبة لتحقيق النص . وطريقتنا هذه في التحقيق لا تمس قداسة النص ، بل تسعى إلى استدعائه وتأكيده ؛ لأنها لا تضيف جديدًا من جهة «المحقق» الذي يفضل من خلال النسخ المتاحة أمامه إحلال كلمة أو جملة بالمتن فضّلها - كمحقق - عن سائر الكلمات أو الجمل الأخرى الموجودة . ولا يحق للمحقق أن يكتفي بوضع الجملة أو الكلمة المختارة بالمتن مع إقصاء القراءات المخالفة ، هذا خطأ فادح ولا يغتفر ؛ لأن الأمانة العلمية والأخلاق المهنية تقتضي إثبات كل ما ورد بالنسخ سواء بالمتن أو الهامش . إن تقويم النص ليس أمرًا هينًا ، بل يحتاج إلى جهد كبير ، ومهارة فائقة فى التحقيق لا يكتسبها المرء إلا من خلال الممارسة الفعلية والمستمرة لمزاولة تحقيق النصوص . ومن هنا فإن المحققين يتمايزون فيما بينهم بمدى توفيقهم في اختيار اللفظ المناسب والمعبر عن وجهة نظر المؤلف . إن المحققين يتمايزون في الإعجام (الشكل والضبط) ؛ لأن الخطأ هنا يمكن أن يؤدي إلى تغيير كلي (انقلاب) في المعنى . والمطلع على النسختين اللتين اعتمدنا عليهما في التحقيق يجد أنهما تخلوان من «النقط» و «الإعجام» ؛ ومن ثم فإن وضع النقط وتصحيف الكلمات وقراءتها قراءة صحيحة ، وعدم الخلط ما بين حرف وحرف لتشابههما أحيانًا . . . وكذلك انتهاء الجملة والبدء بجملة جديدة أو فقرة جديدة ، واستخدام الفواصل ، وتقسيم النص . . . كل ذلك يُرد إلى «المحقق» وحده ، الذي تقع عليه مسئولية هذه المسائل الفنية والمنهجية ، والتي لا غنى عن اكتسابها لكي يخرج النص إلى حيز الوجود بصورة طيبة .

كذلك فإن ثقافة «المحقق» وإحاطته علمًا بموضوع المخطوط ، ومعرفته بالخط الذي كتب به ووقوفه على روح العصر الذي كتب فيه المخطوط ، بل وضرورة قراءة «المحقق» للأعمال الأخرى للمؤلف . . . كل هذه الأمور غاية في الأهمية لأنها تنعكس انعكاسًا إيجابيًا على سلامة النص المحقق وخلوه من الأخطاء التاريخية والعلمية . . .

ثمة مواصفات لا بد أن تكون متوافرة في الباحث الذي يقوم بتحقيق المخطوط والتي أخص منها الآن أن يكون «المحقق» قد أَلِفَ الخطوط العربية القديمة : الكوفي منها والمغربي والأندلسي ، وأَلِفَ طريقة الكتابة ووضع النقط والرموز ، وما إلى ذلك . . إلخ .

قلنا إننا اعتمدنا في تحقيق نص «الفائق» على نسختين مستقلتين ، وهذا واضح وجلي من أوجه الاختلاف الموجودة في غير موضع . . . وقد كان بعض هذه الاختلافات كبيرًا بحيث كنا نجد عدة صفحات موجودة في نسخة وغير موجودة في نسخة أخرى . . . هذا فضلا عن بعض الجمل الموجودة في نسخة وغير موجودة في نسخة أخرى . هذا كله وثّقناه وأثبتناه . على أن هناك بعض الاختلافات لم يكن لها كبير شأن : كأن تستخدم نسخة حرف جر وتستخدم أخرى حرف جر آخر ، وكأن يضيف أحد الناسخين إلى لفظ الجلاله كلمة «تعالى» أو «سبحانه وتعالى» دون أن تكون النسخة الأخرى حريصة على هذه الإضافة .

كذلك كنا نصادف أحيانًا في جملة واحدة تقديمًا وتأخيرًا دون أن يكون هذا التقديم أو التأخير موجودًا بالنسبة للأخرى . . . وكثيرًا ما كان هذا التقديم أو التأخير لايؤدي أبدًا إلى خلل في المعنى أو الفهم . من ذلك ، على سبيل المثال : «لما صح منه الفعل» ونقرأ في الأخرى «لما صح الفعل منه» ، ويرتبط بذلك ما جاء في النسخة «أ» : «إثابة المطيع» ويقابلها في «ب» : «إثابته للمطيع» ، و«ما ذكرنا» ويقابلها في النسخة الأخرى «ما ذكرناه» ، و«ما يوافق» ويقابلها «ما يتفق» ، و«كُلٌّ من عند الله» ويقابلها «الكل من عند الله» ، و«التي فيها الضلال» ويقابلها «التي فيها الإضلال» ، و«قيل لهم» ويقابلها «وقلنا» . وقد تكرر هذا كثيرًا .

كذلك وجدنا ، أحياناً كثيرة ، أن إحدى النسختين تخالف الأخرى في وضع كلمة بدلاً من كلمة أخرى مع عدم الإخلال بالمعنى ، من ذلك على سبيل المثال ما جاء في النسخة «أ» «جعل الطاعة علامة» ويقابل ذلك في النسخة «ب» : «جعل الطاعة أمارةً» .

على أننا نادرًا ما نتدخل في النص على نطاق ضيق للغاية إذا لم يكن المعنى مستقيمًا ، حتى إذا أضفنا كلمةً أو حرفًا استقام المعنى ، وفي هذه الحالة كنا نضع الزيادة من عندنا بين معقوفتين على الوجه الآتي [ ] .

ومن المعلوم أن طريقة الكتابة القديمة تختلف عن الكتابة الآن . فقد جرت عادة النساخ القدامى أن يكتبوا :

أنفسنا	. . . .	أنفسنى	كفى	. . . .	كفا
لكنها	. . . .	لا كنها	حكى	. . . .	حكا
وكذا	. . . .	وكذى	الآداء	. . . .	الآداى
وهؤلاء	. . . .	وهاولاء	بوسعنا	. . . .	بوسعنى

عني	....	عنا	يطرأ	يطرى
معنى	....	معنا	بقاء	بقى
افترقا	....	افترقى	أدنى	أدنا
معاً	....	معي	رأى	را
أبي	....	أبا	يرى	يرا

هذه نماذج من طريقة كتابة الناسخين ولم نشر بالمتن إلى ذلك ما دمنا قد نوهنا هنا . . .

إن النص الذي بين أيدينا يرصد بدقة مشكلات علم الكلام ، كما يرصد بدقة آراء بعض الفرق والمدارس الكلامية . وقد كان المؤلف حريصًا على أن يوقف القارئ على أوجه الاتفاق والاختلاف بين زعماء المعتزلة أنفسهم . . . ولهذا كثيرًا ما كان يعود بالقارئ إلى بداية الاعتزال صاعدًا إلى مدرستي البصرة وبغداد . ولم يغب عن المؤلف نقد بعض الديانات سواء الوضعى منها أو السماوي . وقد وقفنا كثيرًا أمام هذا الطابور الطويل من الأعلام . . . وأمام طابور طويل آخر من المصطلحات الكلامية أو الفلسفية . . . وتساءلنا هل نقدم نبذة مختصرة عن الأعلام الواردة بالمخطوط وعن أسماء بعض الفرق وبعض المصطلحات أم لا؟ بمعنى أن هذا العمل موجه في المقام الأول للمتخصص ومن ثم لا داعي كما رأى البعض للتعريف بالهامش بهؤلاء الأعلام وبالفرق . . .

ولقد ازدادت حيرتنا حينما شاورنا بعض الزملاء والأصدقاء الكبار في هذا الحقل وكان لكل منهم رأي يناقض رأي الآخر . . . وفي النهاية رجحنا وآثرنا أن نكتب بهامش التحقيق نبذة مختصرةً عن كل عَلَم ذكرهُ المؤلف ، كما أننا كتبنا كلمةً موجزةً عن كل فرقة على حدة وعن بعض المصطلحات الكلامية والفلسفية . . . وباختصار فإنا قد قمنا بتخريج كل المتكلمين والفلاسفة والفقهاء . . . إلخ ، لقد وجدنا أن ذلك من شأنه أن يفيد شباب الباحثين الصاعدين (على الأقل) الذين يحتاجون إلى من يمد لهم يد العون والمساعدة في بداية حياتهم العلمية . ونحن في هذا الصدد نتابع بعض أساتذتنا الكبار الذين أخص بالذكر منهم الراحلين الكبيرين : محمد عبد الهادي أبو ريدة وعبد الرحمن بدوي .

على أن الأمر المهم والأساسي ، والذي من الحتم أن أشير إليه ، هو أن الملاحمي قد أشار في صدر «الفائق» إلى أنه قد كتبه تلبيةً لرغبة أصدقائه وطلابه الذين رأوا أن «المعتمد» في الأصول كتاب ضخم ، صنفه الملاحمي في أربعة أجزاء (مجلدات) وقد

لا يتمكن الكثيرون من مطالعته كله لغير سبب ، ومن ثم طلب منه الأصدقاء والمريدون تلخيص الكتاب (كتاب «المعتمد») في مختصر صغير الحجم (نسبيًا) . وحينما عزمتُ على تحقيق «الفائق» كنتُ على علم مسبق أنه ملخص للمعتمد . غير أنني ، وبعد متابعتي للفائق ، اكتشفت بعد قراءة عدة صفحات أن «الفائق» ليس «كله» تلخيصًا لـ«المعتمد» . . . فثمة أبواب كثيرة تربو على ثلثي كتاب «الفائق» لا وجود لها في الأجزاء الثلاثة التي تم نشرها من كتاب «المعتمد» في أصول الدين . ومن المحتمل أن يكون الجزء الرابع المفقود من «المعتمد» به بعض الموضوعات الواردة بالفائق ، وقد لا يكون لفحوى هذا الجزء الرابع المفقود صلة بالموضوعات التي عالجها الفائق . . . هذه مسألة يصعب على الباحث المنصف أن يقطع فيها برأي . . . لكن يبقى الاحتمالان قائمين .

ذكرنا أن ثمة أبوابًا في «الفائق» لا وجود لها في الأجزاء الثلاثة التي نشرت من كتاب «المعتمد» . . . من هذه الأبواب نجد : الكلام في العدل . . . الكلام على القائلين بالكسب ، الكلام في خلق القرآن ، الكلام في التكليف وحسنه وشروطه ، الكلام في الألطاف ، الكلام في الآلام ، إبطال القول بالتناسخ . . . في مسألة العوض . . القول في الآجال والأرزاق والأسعار والأصلح في الدنيا ، الكلام في دفع المطاعن عن القرآن . . . في معجزات الرسول ، في ذكر شُبه المنكرين لنبوة محمد . . . الكلام في العلم . . . الكلام في الوعد والوعيد السمعي . . . والفناء والإعادة وعذاب القبر والشفاعة والحديث عن شُبه المرجئة وفي تكفير المجبرة . . وتكفير من قال بقدم الصفات ، وتكفير الخوارج وعدم تكفير المرجئة ، الكلام في المنزلة بين المنزلتين ، الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

كذلك جاء في «الفائق» باب كبير عن «الإمامة» والغرض منها وشروطها وفيما تنحل به الإمامة والطريق إلى إثباتها ، وفي أن الرسول لم ينص على إمام بعده . كذلك تحدث الملاحمي عن إمامة الخلفاء الأربعة . . . وذلك كله لا وجود له في الأجزاء المنشورة أو إن شئت الموجودة من كتاب «المعتمد» . . . وهذا ، بطبيعة الحال ، يعطى قيمة كبرى لأهمية هذا النص لأنه ليس ترديدًا أو تلخيصًا لبعض أجزاء «المعتمد» ، وسوف يدرك القارئ المتخصص ذلك كله .

يوجد قسم مشترك بين «الفائق» وبين «المعتمد» يتعلق ببعض مسائل النظر وحدوث العالم وأدلة وجود الله وعلاقة الذات بالصفات . . . هذا كله مشترك بين «المعتمد» و«الفائق» ، غير أن أجزاء «الفائق» التي تتناول هذه الموضوعات لا تنقل عن

«المعتمد» نقلا مباشرًا ، بل إن الملاحمي كان فيها مؤلفًا ومجددًا ومبتكرًا . ليس ثمة تطابق البتة في هذه الموضوعات المشتركة بين الكتابين .

وفضلاً عما سبق من حديث عن أهمية كتاب «الفائق» بالنسبة للملاحمي كمتكلم معتزلي كبير نجد أن تأثير الرجل الفكري امتد طوال القرن السادس الهجري وما بعده حيث ساعد بصورة فاعلة ونشطة على استمرار حركة الاعتزال حتى بعد رحيل الزعماء الكبار في القرن الخامس الهجري .

وقد يقول قائل : هل نحن في حاجة الآن إلى تحقيق هذا التراث الذي يبدو أن عصرنا قد تجاوزه بمراحل . لقد كان ملائمًا لعصره لكنه ليس كذلك بالنسبة لعصرنا . هل ثمة شيء يفيد المسلم المعاصر الآن من إحيائه مثل هذا التراث؟ ألا ينبغي أن يكرس المفكرون المسلمون جهودهم الآن في نقل التراث الغربي المعاصر والإفادة منه ومن مناهج الغربيين حتى نتمكن من الجمع بين الفكر الغربي والتراث الإسلامي بحيث نواكب العصر الذي نحياه؟ هل يستطيع المسلمون المعاصرون الآن أن يديروا ظهورهم للمناهج الغربية المعاصرة وللطفرات العلمية الهائلة ، وللمشكلات المعاصرة التي نجمت عن هذا التقدم العلمي الهائل؟ وبخاصة أن أحدًا من شعوب العالم الآن لا يستطيع أن يغلق على نفسه نوافذ الفكر الغربي ويحول بين علمائه ومفكريه وبين أن يؤثروا في الثقافة والحضارة الإنسانيتين . إن وسائل الاتصال الآن جعلت - بحق - العالم كله وحدة واحدة ، بحيث فرضت مشكلات المجتمعات المتقدمة نفسها على ما يسمى بالعالم النامي أو شعوب العالم الثالث أو قُل الرابع!!!

هذه كلها قد تكون تساؤلات مشروعة وقائمة ، لكن ثمة ملاحظات لا ينبغي أن تغيب عن «وعي» العقل الفكري الجماعي لكل شعبٍ من الشعوب . وهنا نسوق عدة نقاط مهمة :

١- إن بعض هذه التساؤلات السابقة يخلط - إما عن جهل وإما عن قصد - بين تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة . تاريخ الفلسفة يعد فلسفة على الحقيقة ولا يشكل البتة هذا التاريخ مرحلة زمنية ذهبت إلى غير رجعة!!

٢- لعلنا هنا نتساءل : لماذا تطرح مثل هذه التساؤلات دائمًا بالنسبة إلى تراث المسلمين ولا تطرح البتة بالنسبة للحضارات الشرقية القديمة ولا بالنسبة للفلسفة اليونانية والمسيحية .... إلخ؟ أليس مما يدعو إلى الدهشة والعجب في آنٍ واحد أن تسعى

الشعوب إلى الاستعانة بتراثها وبحكمائها الآن لحل مشكلات آنية معاصرة . . ثمة إحياء للبوذية والكونفوشيوسية وغيرها . . بل إن ثمة دراسات عارمة عن فلاسفة العصر الوسيط والحديث دون أن يقال إن هؤلاء الفلاسفة أصبحوا الآن في ذمة التاريخ ومن ثم فإن الحديث عنهم الآن يبدو أنه بلا معنى أو جدوى .

إن أعمال كبار الفلاسفة والأدباء والشعراء وعلماء اللاهوت ، بل وقراءة بعض مجهودات العلماء الآن كلها تؤكد أن هؤلاء لم يفقدوا بريقهم ، وأننا سوف ننكب على أعمالهم ؛ لكي ننهل منها ونبني عليها .

٣- إن التراث ، من حيث هو ، يُشَكِّل كنزًا معرفيًا لا يمكن التفريط فيه ، لأنه يمثل «هوية» الشعب المبدع له ؛ ولذلك فإن التراث هو ذاكرة الأمة الحية التي تضرب بجذورها في الماضي السحيق والذي يؤثر في الماضي والحاضر والمقبل من الأيام .

٤- إن إحياء التراث ليس هدفًا في حد ذاته ، وإن كان ذلك واردًا بطبيعة الحال ، غير أن الأهم هو أن هذا التحقيق يهدف في النهاية إلى تصفية هذا التراث ، غربلته وتنقيحه والإفادة من بعض عناصره الحية . . . أريد أن أقول إن الهدف من إحياء التراث هو الربط بين عناصره الحية وبين العصر الذي نحياه . وباختصار إن قضية الأصالة والمعاصرة ليست إلا الجمع بين الماضي والهوية والحاضر على صعيد واحد . إن الأمة التي تُفرط في تراثها تُفَرط في الوقت نفسه بقدر كبير في وجودها .

٥- إن إحياء التراث من شأنه أن يعيد الثقة إلى شباب الباحثين حيث يمكن أن يترسب في وعي علماء الأمة ومفكريها المعاصرين أنه طالما أن أجدادنا بلغوا ما بلغوه من ازدهار في شتى أنواع العلوم والفنون فإننا نستطيع أن نستأنس بهم وأن نحتل - إن شئنا وأردنا وصممنا - المكانة التي سبق أن احتلها الآباء والأجداد الذين قادوا الحضارة الإنسانية ما يربو على ستة قرون دون منازع ودون أن تكون عقيدتهم عقبةً أو حجابًا يحول بينهم وبين التقدم والازدهار .

٦- إن إحياء تراث المعتزلة له عندنا مذاق خاص . فقد رفعت لواء العقل أمام كل التيارات الأشعرية والسلفية حيث نادت بـ «الواجبات العقلية» ، وأن الناس «محجوجون بعقولهم» ، وأن العقل يدرك بذاته قضية الخير والشر (= الحسن والقبح) . لقد جاء على لسان زعيم المعتزلة الكبير القاضي عبد الجبار في كل من شرح الأصول الخمسة ، والأصول الخمسة الذي حققناه . . . جاء في أول سطر منه : «إن

قيل : ما أول ما أوجب الله عليك؟ فَقُل : النظر المؤدي إلى معرفته ، لأن المعرفة التي من معرفة الله لا تعرف ضرورة ولا بالمشاهدة ، فيجب أن تعرف بالفكر والنظر»[1] .

هذه المكانة الكبيرة التي أعطتها المعتزلة للعقل الإنساني هي التي جعلتنا نهتم بها وبإحياء تراثها وبالدفاع عن وجهة نظرها «العقلية» التي قدمتها في قراءتها للنص الديني ؛ ولهذا فإن المعتزلة قد قدّمت لنا رؤية منهجية ينبغي إحياؤها والبناء عليها . ليس مهمًا الآن ما قالته المعتزلة من قبل - وإن كان ذلك أمرًا واقعيًا وقائمًا - لكن الأهم هو المنهج الذي نهجته المعتزلة ، والذي ينبغي أن نفيد منه إفادة كاملة .

٧- إن من المهم التأكيد هنا على أن القضايا التي اختلف المتكلمون بشأنها ليست قضايا ميتةً بل هي قضايا حية وستظل حية إلى ما شاء الله . . . إن الحديث عن مشكلة الحكم ، وعلاقة الفرد بالدولة وعلاقة السلطات بعضها ببعضها الآخر ، وفك الاشتباك بين الديمقراطية والشورى ، والحديث عن الخير والشر ، والحتمية والصدفة ، والهوية والحداثة وما بعدها . . . أقول كل هذه المسائل المثارة الآن على المسرح الفلسفي نستطيع - إن شئنا - أن نتلمس لها أبعادها التاريخية بغير تعسف . . . ألم يدخل المتكلمون في أبحاث عارمة عن مفهوم العلم والمعرفة ومكانة العقل وحدوده . . . ألم يحدث صراع دموي ومرير بشأن مشكلة الحكم ونظامه وهل هو بالوراثة أم لا؟ . . . إن الدفاع الآن عن العقيدة أو لنقل الهوية بوجه عام ، وكذلك الحديث عن الخصوصية الثقافية ، وظاهرة التأثير والتأثر ، ذلك كله له وجود حي وقوي في تاريخ علم الكلام . . . فلا شيء جديد تحت الشمس . أليست الحداثة المزعومة الآن وما بعدها ليست إلاّ صورة من صور النزعة العقلية التي تجعل العقل حرًا ومستقلا في معالجته لقضايا عصره؟ أليس ما بعد الحداثة هو في النهاية لون من ألوان التمرد العقلي على ديكتاتورية العقل وغطرسته؟ . . . إن ما بعد الحداثة هو في النهاية نقد لنقد العقل أو قل إنها نقد العقل لنفسه .

أما عن الموضوعات التي وردت في كتاب «الفائق» فإنه يصعب حصرها هنا ، وسوف نكتفي لهذا بالإشارة إلى أهم العناصر الرئيسة :

يبدأ الملاحمي حديثه بما ذكر أنه جُمل ما تقدم من الأبواب في كتاب «المعتمد» على باب النظر في حدوث العالم وإثبات الصانع . لكن المؤلف لم يقف هنا كثيرًا أمام

(١) القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة ، ص١٥ ، تحقيق د . فيصل عون - مجلس النشر العلمي - الكويت - ١٩٩٨ .

«النظر» كمشكلة معرفية حيث تناوله فيما بعد . يتحدث الملاحمي بعد ذلك عن «حدوث الجواهر والأجسام» لكي يخلص إلى إثبات المحدِث للأجسام الذي هو الأصل الثاني من التوحيد على حد تعبير الملاحمي . يتطرق المؤلف بعد ذلك للحديث عن العلم بالله والقول في الصفات وهو الأصل الثالث من التوحيد . وقد أفاض المؤلف هنا في الحديث عن كل صفة من الصفات الإلهية .

بعد ذلك نجد أن المؤلف قد أدخل نفسه في حوار مع «المخالفين للمسلمين في أبواب التوحيد» وقد خص بالذكر هنا المجوس والفلاسفة القائلين بملة الإسلام على حد تعبيره .

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن «العدل» . ومع أن المؤلف ذكر أن «الفائق» تلخيصٌ لكتاب «المعتمد» ، إلاّ أننا وجدنا الأمر بخلاف ذلك . وهنا نشير إلى أن كلام الملاحمي عن العدل لا وجود له في الأجزاء الثلاثة التي نشرت من كتاب «المعتمد» . وهذا معناه أن حديث الملاحمي عن العدل في كتاب «الفائق» وما يتبعه من موضوعات شتى يُعَدُّ حديثًا جديدًا تمامًا وليس تلخيصًا لبعض أجزاء «المعتمد» . وقد تضمن حديث الملاحمي عن العدل حديثَهُ عن الحرية الإنسانية ، وأن الإنسان مسئولٌ عن أفعاله لأنه خالقها ومحدِثها . . . وقد تطرق الملاحمي إلى نظرية «الكسب» الأشعرية التي نقدها بشدة . . . كذلك تطرق الحديث في هذا المجال إلى نظرية التولد حيث حصر وجهات نظر المعتزلة بشأنها .

ولم يغب عن الملاحمي الدخول في معركة حامية الوطيس ، بالنسبة للمعتزلة ، وأقصد بذلك «خلق القرآن» ، وهنا نؤكد من جديد أن هذه المشكلة لا وجود لها في الأجزاء المنشورة من كتاب «المعتمد» .

يأتي بعد ذلك حديث الملاحمي عن قضية «التكليف» وبيان حُسنه وشروطه . . وفيما يتناوله . . . إلخ ، وهذا القسم أيضًا لا يوجد ما يقابله في الأجزاء التي نشرت من كتاب «المعتمد» . وقد ناقش الملاحمي عدة مسائل محورية عن التكليف كالحديث عن : تكليف ما لا يطاق ، الكلام في الألطاف ، ووجوب اللطف . . . والحديث عن مبدأ العوض والأحكام المستحقة عليه .

من الموضوعات التي تناولها الملاحمي هنا ، ولا وجود لها في «المعتمد» ، نجد الكلام في «النبوات» وحُسن بعثة الأنبياء ، والصفات التي ينبغي أن يكونوا عليها ، وسُبل معرفة صدق النبي ودعوى النبوة . كذلك تحدث هنا عن المعجزات وشروطها

والفرق بينها وبين الحيل ، تحدث الملاحمي عن أن القرآن «معجز» ، وفي هذا الصدد ردّ على من طعن في القرآن . . . حيث امتد الحديث بالمؤلف إلى معجزات الرسول عليه السلام مفندًا شُبه المنكرين لنبوته ومعجزاته .

من جملة الموضوعات التي انفرد بها كتاب «الفائق» نجد الكلام في العلم ، والوعد والوعيد ، ومن ثم الثواب والعقاب ، وكيف أنهما يسقطان بالتوبة التي تحدّث عنها الملاحمي بشيء من التفصيل .

وقد تطرق الملاحمي إلى عدة موضوعات أخرى مثل حديثه عن «الكفر وأنواعه» وما يدل عليه من جهة السمع حيث كفَّرَ كُلاًّ من المجبرة والقائلين بقدم الصفات ، كما كفَّر الخوارج لكنه لم يكفِّر المرجئة .

ولم يَفُت أن يتحدث عن أصلين مهمين من أصول المعتزلة أقصد : المنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وقد اختتم الملاحمي كتابه هذا بمعالجة مشكلة الإمامة التي أسهب القول فيها : فقد تحدث عن وجوب الإمامة ، وطرق وجوبها ، والغرض منها . كما تحدث عما قيل بعصمة الإمام ، كما تحدث عما تنحل به الإمامة . كذلك أوضح الملاحمي أن الرسول(ﷺ) لم ينص على إمام بعده . وفي هذا الصدد تحدث عن الخلفاء الأربعة . . . وقد اختتم كتابه بالحديث عن حقيقة الدعاء وشروطه .

لقد تعمدنا هنا ذكر أهم موضوعات كتاب «الفائق» لكي نؤكد أنه ليس مختصرًا أو تلخيصًا لكتاب «المعتمد» . صحيح أنه توجد بعض الموضوعات المشتركة وهي على وجه التحديد حدوث العالم ، وإثبات محدِثه ، وبيان صفات هذا المحدِث . أما ما عدا ذلك من موضوعات فإن «الفائق» قد انفرد بذكرها كما ذكرنا .

الرموز المستخدمة في تحقيق النص :

[ ] إذا كان بداخلها أرقام فالمقصود أرقام صفحات النسخة "أ" .

/ هذا الخط المائل الموجود بالمتن توجد بعده أرقام صفحات المخطوط "ب" .

[ ] ما بداخله من كلمات أو جمل إضافة من عندنا ليستقيم المعنى .

+ هذه العلامة توجد بالهامش تدل على زيادة موجودة بإحدى النسختين .

– إشارة إلى النقص الموجود بإحدى النسختين المشار إليهما بالهامش .

يبقى في نهاية هذا التصدير العام للمؤلف وللكتاب أن أوجه خالص الشكر والتقدير إلى كل من لم يبخل عليّ بمد يد العون من أجل إخراج هذا العمل الذي أتمنى بصدق أن يكون له أثر طيب يتناسب مع الجهد الكبير الذي أرهقني عدة أعوام!! الشكر واجب لمن سَهَّل لي الحصول على نسختي المخطوط من الجامع الكبير بصنعاء ، والشكر واجب كذلك لتلاميذي من طلاب الدراسات العليا بآداب الكويت الذين قمت بتدريس مادة "تحقيق المخطوطات" لهم (١٩٩٦ - ١٩٩٧ م) حيث اخترت أحد فصول «الفائق» كحقل تجريبي تدرب عليه الطلاب ، وأخص بالذكر من هؤلاء الطلاب السيدتين : سميرة معتوق ، وعواطف مبارك . أما تلميذي المخلص والوفي الأستاذ عصام وهب الله ، فإن كلمات الشكر لا توفيه حقه حيث لم يتردد في مساعدتي كلما طلبت منه ذلك ، فقد لازمني في مراجعة النسختين معًا وكان حريصًا أكثر مني على سرعة إنجاز هذا العمل الذي تأخر ظهوره كثيرًا[١] . ولا يفوتنى فى النهاية أن أشكر الدكتور أشرف محمد فريد غنام ، الباحث بمركز تحقيق التراث بدار الكتب ، الذى تفضل بمراجعة بروفات هذا الكتاب فله خالص الشكر والتقدير على ما بذله من جهد طيب وصادق .

"هذا وبالله التوفيق وله وحده الحمد والشكر"

أ .د/ فيصل عون

جسر السويس

القاهرة ٢٠٠٧

---

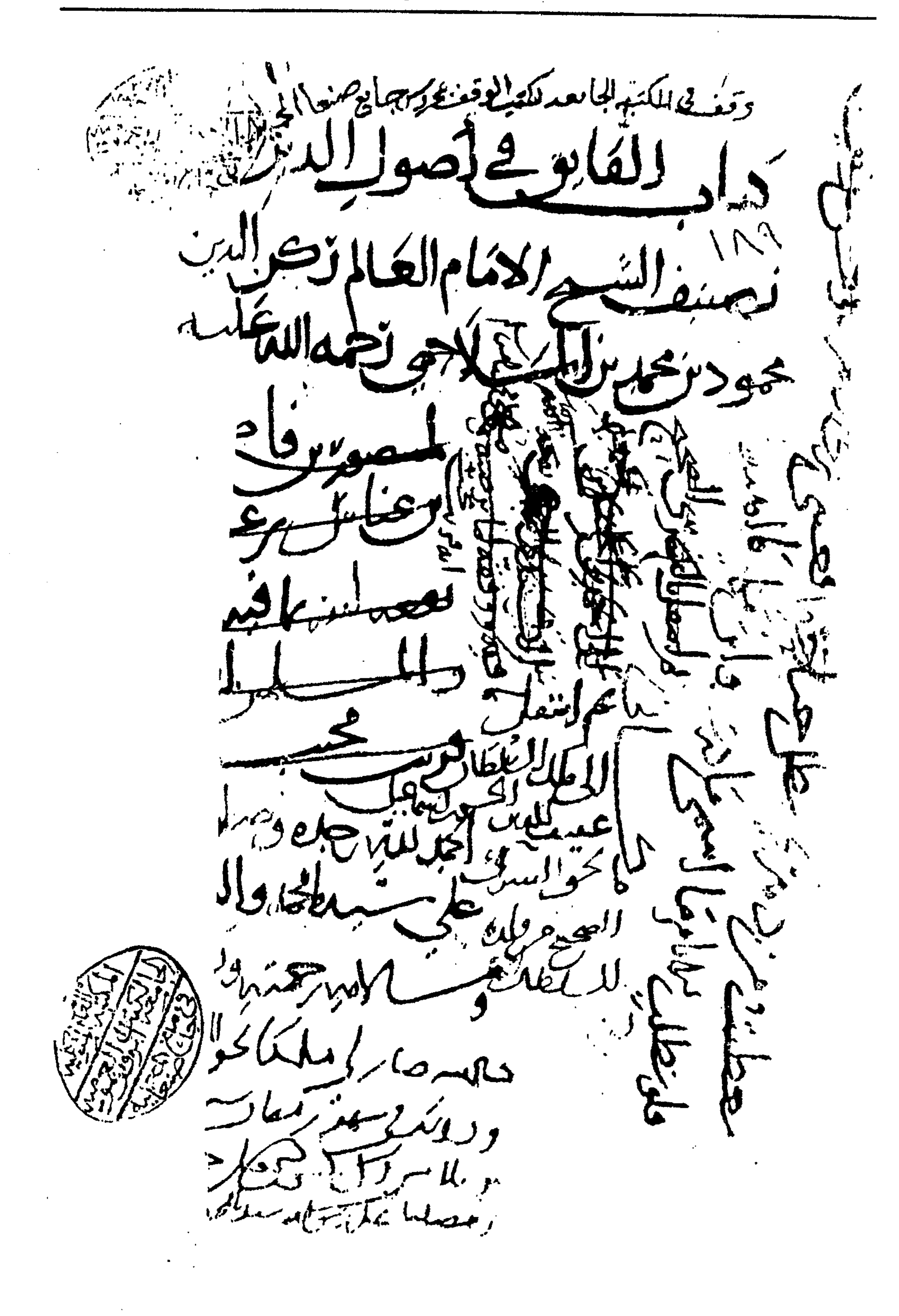
(١) أود أن أشير هنا إلى أنه خلال مراجعتى لأصول هذا المخطوط ، بعد طباعتها (البروفة) ، علمت أن مُحَقِّقي كتاب «المعتمد فى أصول الدين» للملاحمي : ويلفرد مادلونج ، مارتن مكدرمت قد حققا كتاب «الفائق» ونشراه .


كتاب الفائق في أصول الدين تصنيف
الشيخ الإمام العالم العامل محمود بن محمد الملاحمي رحمة الله عليه

صورة طرة النسخة أ.

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر والحمد لله رب العالمين
الحمد لله حمداً أستمري المزيد من فضله وأستجلب مواد طوله في الإساهر ببراهينه
البالغة وحججه الدامغة لكل باطل وإذا هو زاهق ويحقق الحق وإذا هو نار على ساهق
ثم الصلوة على إمام الأمة محمد نبي الرحمة أرسله إليهم بشيراً ونذيراً وجعله لهم سراجاً
منيراً وأمره بأن يبين لهم بأن لهم على الاجتهاد في دينه فضلاً كثيراً وبعد
فإني لما صنفت كتاب المعتمد في الأصول وبالغت في إيراد حجج دين الإسلام مفصلة
وعلى الوجوه التي يعتمد عليها وإيراد مذاهب كل من خالف دين الإسلام مفصلة وما
يعتمدونه من الشبه ومذاهب المختلفين في تفاصيل الإسلام بعد اتفاقهم على جملته طال
لذلك الكتاب حتى كثر على مجلدات وشق على كثير من الراغبين فيه كتبته وتحصيله
وبعد ذلك طلب مني الأصحاب والإخوان من أعظم حقهم وأرفع منزلتهم من الخلائق
أن أستخرج من المطول مختصراً شاملاً لجمل مضمونه يجري مجرى المدخل في ذلك المطول
ويجري المطول مجرى الشرح لهذا المختصر فامتثلت ما رسموه وأجبتهم إلى ما طلبوه وسميته
الفائق في الأصول ونضرع الى الله تعالى في أن يمد في المهل ويحقق الأمل في إتمامه ويعين على تسهيل
مرامه وأن يجعله لوجهه خالصاً ويعظم النفع به لي في الأعواني في الدارين إنه نعم المستعان
وعليه التكلان باب في ذكر جمل ما تقدم من الأبواب في كتاب المعتمد على باب النظر
في حدث العالم وإثبات الصانع اعلم أنه لما كان الغرض بالنظر في الأدلة هو العلم المكتسب وكان
النظر المطلوب به العلم هو من بين علوم ضرورية أو مستند إليها يرتبها صحيحاً وكان في
الناس من ينكر العلوم الضرورية كالسوفسطائية وفيهم من ينكر كون النظر موصلاً إلى
العلم وفيهم من يقول إن المعارف إلهية ضرورية وحسن نفع البتة أو لا على إثبات العلوم
وأن النظر موصل إلى العلم وأن العلوم الدينية غير ضرورية وأنه لا طريق إلى اكتساب العلوم
إلا النظر الصحيح وأن المكلف ما كلف إلا ذلك ثم تكلمنا في إثبات الصانع وفي الطريق إلى إثباته وهو
إثبات حدوث العالم فأما العلم فحقيقته ظاهرة لكل عاقل وتمييزه عن ما ليس بعلم
كالشك والظن والتبخيت والتقليد لأنه لا شبهة في أن ما يعلمه العاقل من الأشياء ككون
السماء فوقه والأرض تحته وأحواله النفسية المتغيرة ذلك وهو علم فإنه يجد ذلك ظاهراً
يمتنع عليه لظهوره تجويز خلافه وأنه ليس كالذي يشك فيه من الأشياء فيجوز كونها
ويجوز خلاف كونها ولا كالذي يغلب على قلبه كونه ويجوز خلافه ولا كالذي يعتقده
عند خبر من يجوز عليه الخطأ في إخباره أو كالذي يسبق إلى اعتقاد كونه من عند نفسه
من غير نظر في دلالة أو أمارة وإذا كان ذلك ظاهراً عند العقلاء قلنا إنه لا حاجة إلا إلى

الصفحة الأولى من النسخة " أ "



كتاب الفائق في أصول الدين

تصنيف الشيخ الإمام العالم ركن الدين

محمود بن محمد بن الملاحمي رحمه الله عليه

صورة غلاف النسخة «ب»

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله حمدا يمري المزيد من فضله ويستحلب مواد طوله في الاسماع [illegible]

البالغه وحججه الدامغه لكل باطل فاذا هو زاهق [illegible]

هو بارع على ما هو [illegible] والصلوة على امام الائمه محمد نبي الرحمه ارسله [illegible]

بشيرا ونذيرا وجعله لهم سراجا منيرا وامره بان [illegible]

على الاجتهاد في دينه فضلا كبيرا وبعد فاني لما صنفت كتاب المعتمد

في الاصول وبالغت في ايراد حجج دين الاسلام مفصله وعلى الوجوه التي

نعتمد عليها وايراد مذاهب كل من خالف الاسلام مفصله وما تعلقوا به

من الشبه ومذاهب المختلفين في تفاصيل الاسلام بعد اتفاقهم على جمله

طال لذلك الكتاب حتى كثر على مجلدات وشق على كثير من المتعلمين

فيه كتبه وتحصيله فعند ذلك طلب مني الاصحاب والاخوان ومن

اعظم حقهم وارفع [illegible] من الخلان ان استخرج من المطول مختصرا

شاملا لجمل مضمونه جاريا مجرى المدخل في ذلك المطول وجاريا

المطول مجرى الشرح لهذا المختصر فاسعفت ما سألوا [illegible] ما طلبوا

وسميته الفائق في الاصول وتضرعت الى الله في ان يؤيدني بالهداية [illegible]

الامل في اتمامه [illegible] على سهل مرامه وان يجعله لوجهه خالصا [illegible]

النفع به لي وللاخوان في الدين انه تعالى نعم المستعان وعليه التكلان

باب في ذكر جمل مما قدم من الابواب في كتاب

المعتمد على باب النظر في حدث العالم واثبات الصانع

اعلم انه لما كان الغرض بالنظر في الادلة هو العلم المكتسب كان

النظر المطلوب به العلم هو ترتيب علوم ضرورية او مستندة على ضرورية

ترتيبا صحيحا وكان في الناس من ينكر العلم الضروري [illegible] السوفسطائية

وفيهم من ينكر كون النظر موصلا الى العلم وفيهم من [illegible]

ان المعارف الدينية ضرورية وجب ان نقع البداية [illegible]

اثبات العلوم واثبات النظر موصلا الى العلم وان [illegible]

الصفحة الأولى من النسخة « ب »

بســــم الله الرحمن الرحيم

[٢ أ] رب يسر ولا تُعسر . والحمد لله رب العالمين . الحمد لله حمدًا يمترى[١] المزيد من فضله ، ويستجلب مواد[٢] طوله في الإنباء عن براهينه البالغة ، وحججه الدامغة لكل باطل فإذا هو زاهق ، وتحقيق الحق فإذا هو نار علي شاهق . ثم الصلاة على إمام الأمة محمد نبي الرحمة أرسله إليهم بشيرًا ونذيرًا وجعله لهم سراجًا وقمرًا[٣] منيرًا وأمره بأن يُبَشّرهم بأن لهم على الاجتهاد في دينه فضلا كبيرًا[٤] .

وبعد : فإني لما صنَّفْتُ كتابَ "المعتمد في الأصول" ، وبالغتُ في إيراد حجج دين الإسلام مفصَّلةً وعلى الوجوه التي يعتمد عليها ، وإيراد مذاهب كلٍّ من خالف الإسلام مفصَّلةً ، وما يعتمدونه من الشُّبَهِ ومذاهب المختلفين في تفاصيل الإسلام بعد اتفاقهم على جملته[٥] ؛ طال لذلك الكتابُ حتى كبر على مجلدات ، وشقَّ على كثير من الراغبين فيه كتابته وتحصيله ، فعند ذلك طلب مني الأصحابُ والإخْوان ومن أعظِّم حقَّهم وأرفع منزلتهم من الخِلاَّن ، أن أستخرج من المطوّل مختصرًا شاملا يحمل مضمونه يجري مجرى المدخل في ذلك المطوّل ، ويجري المطوّل مجرى الشرح لهذا المختصر ، فأمليتُ ما رسموه[٦] ، وأجبتهم إلى ما طلبوه[٧] وسميته "الفائق في الأصول" وتضرعتُ إلى الله في أن يزيد في المهل ويحقق الأمل في إتمامهُ ويعينّي[٨] على تسهيل مرامه ، وأن يجعله لوجهه خالصًا ويعظم النفع به لي ولإخواني في الدارين[٩] ، إنه تعالى[١٠] نعم المستعان وعليه التكلان .

---

(١) امترى الشيء استخرجه ، وامترى الناقة حلبها ، وتمرى بالشيء تزين ، وامترى فى الشيء شك فيه «فلا تكونن من الممترين» .

(٢) هكذا فى النسختين ، والمادة هى الأصل أو العنصر ، ومواد اللغة ألفاظها ، ومواد العلم مباحثه . والمادة هى كل شيء يكون مردًا لغيره . المعجم الوسيط جـ٢ ص٨٥٨ – مجمع اللغة العربية ط٢ ، ١٩٧٣ ، القاهرة .

(٣) ب : – قمراً

(٤) ب : + فصلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه الذين طهرهم وسلم عليه وعليهم كثيرًا .

(٥) ب : جمله .

(٦) ب : فامتثلت ما رسموا .

(٧) ب : ما طلبوا .

(٨) ب : ويعين .

(٩) ب : فى الدين .

(١٠) أ : تعالى .

باب : في ذكر جمل ما تقدم[١] من الأبواب في كتاب "المعتمد" على باب النظر في حدوث العالم وإثبات الصانع .

اعلم أنه لما كان الغرض بالنظر في الأدلة هو العلم المكتسب وكان[٢] النظر المطلوب به العلم هو ترتيب علوم ضرورية أو مبنية عليها ترتيبًا صحيحًا ، وكان في الناس من ينكر العلوم الضرورية[٣] كالسفسطائية ، وفيهم من ينكر كون النظر موصِّلاً إلى العلم ، وفيهم من يقول : إن المعارف الدينية ضرورية ؛ وجب أن يقع التنبيه أولاً على إثبات العلوم ، وأن النظر موصِّل إلى العلم ، وأن العلوم الدينية/٢ب غير ضرورية ، وأنه لا طريق إلى اكتساب العلوم إلا النظر الصحيح ، وأن المكلَّف ما كُلِّف إلا ذلك . ثم تكلم في إثبات الصانع ، وفي الطريق إلى إثباته[٤] ، وهو إثبات حدوث العالم .

فأما العلم فحقيقته ظاهرة لكل عاقل ، ويميز بينه وبين ما ليس بعلم ، كالشك والظن والتبخيت ، والتقليد ، لأنه لا شبهة في أن ما يثبته[٥] العاقل من الأشياء ككون السماء فوقه والأرض تحته ، وأحوال نفسه ، إلى غير ذلك وهو علم ، فإنه[٦] يجد ذلك ظاهرًا يمتنع عليه لظهوره تجويز خلافه ، وأنه ليس كالذي شك[٧] فيه من الأشياء فيجوز كونها ويجوز خلاف كونها ، ولا كالذي يغلب على قلبه كونه ويجوز خلافه ، ولا كالذي يعتقده عند خبر من يجوز عليه الخطأ في إخباره . أو كالذي يسبق إلى اعتقاد كونه من عند نفسه من غير نظر في دلالة أو أمارة .

وإذا كان ذلك ظاهرًا عند العقلاء قلنا إنه لا حاجة إلى[٨] [٢ب] الدلالة لإثبات العلم[٩] ولا إلى تحديده لأنه لا عبارة أنبأ عنه من قولنا علم . وقلنا إن من أنكر هذا العلم

---

(١) ب : قدم .
(٢) ب : - و .
(٣) ب : الضرورة .
(٤) ب : في طريق إثباته .
(٥) «ما يثبته» مطموس في ب .
(٦) أ : فان .
(٧) ب : يشك .
(٨) أ : + إلا .
(٩) ب : المعلوم .

مكابرٌ كاذبٌ على نفسه . ولهذا قلنا للسفسطائية إنكم تطلبون ما ينفعكم وتخبئون[١] ما يضركم على طريقة واحدة . فلو كنتم مجوِّزين بخلاف[٢] ما تشاهدونه لاختلف في ذلك تصرفكم كما تختلف تصرفات الصبي الصغير والضرير ، لما لم يحصل لهما التمييز[٣] اليقيني فيما يتصرفان فيه وما يذكرونه من الغلط في المناظر ، ويستكبرون منه كقولهم إنا نرى العنبة في الماء الصافي كالإجاصة ، ثم هي صغيرة في نفسها ، ونظن أنّا نتيقن أنها كبيرة وليست كذلك . فكذلك هذا فيما نشاهده[٤] من سائر المشاهدات . غير أنا تعودنا مشاهدته[٥] . وهذا وما أشبهه غير مستقيم على أصولهم[٦] ، لأن هذا إنما يصح ممن فصل بين الظن بالشيء[٧] والعلم به ، وممن علم أن الإجاصة أكبر من العنبة ، وأن العنبة بعد خروجها من الماء صغيرةٌ .

فإن قالوا : إنهم يعلمون ذلك تركوا مذهبهم . وإن قالوا : لا يعلمونه تركوا سؤالهم/٣أ وهذا لازم لهم من كل ما يوردونه من هذا الجنس . ومن أنكر العلم بمخبر الأخبار المتواترة وهم السُّمنية[٨] فهو مكابر أيضًا ؛ لأن العقلاء يقصدون البلدان للتجارات ولا يشكون في كونها ولا يختلف تصرفهم في ذلك ، كما لا يختلف تصرفهم في اجتلاب المنافع واجتناب المضار . فحصل بما قدمنا[٩] من البينة أن ما نثبته من المشاهدات وما يجري مجراها نحو العلم بأحوال أنفسنا ، فإن ذلك علم لا يمكننا أن ندفعه عن أنفسنا . وهذا هو الذي نعنيه بقولنا : إنها علوم ضرورية . وإذا صح هذا فكذلك ما نكتسبه من الاعتقادات بالعلوم الضرورية يجب أن يكون علمًا[١٠] ، لأن المكتسبة ليست إلاّ تفصيلاً

---

(١) ب : تخبون .
(٢) ب : لخلاف .
(٣) أ : التميز .
(٤) أ : نشاهدوه .
(٥) ب :+ كثيرة منها فنجد ظننا لها أقوى فنتوهم أننا نعلمه دون ما لم نتعود مشاهدته .
(٦) أ : أصلهم .
(٧) ب : للشيء .
(٨) السُّمنية بضم السين وفتح الميم المنسوب إلى سومنات ، وهم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق للعلم سوى الحس . فالحس هو أداة المعرفة الوحيدة ، وكل ما من شأنه أن يعرف لابد أن يكون ماديًا ومن ثم محسوسًا . راجع التهانوى : «كشاف اصطلاحات الفنون» المجلد الأول ، ص٧٠٢- إسستانبول سنة ١٩٨٤م .
(٩) أ : قدمناه .
(١٠) ب : علومًا .

لما نعلمه في الجملة . مثال ذلك : أنا نعلم باضطرار أن كل ما لا يسبق في الوجود محدِثات محصورةً فهو محدِث مثلها . ثم إذا علمنا بالاستدلال أن الحجم لا يسبق في الوجود محدِثات محصورةً فإنا نعلم أن الحجم محدِثٌ ويكون العلمُ بذلك تفصيلاً لجملة ما علمناه باضطرار . وما دخل في جملة علم فهو علم لا محالة ؛ ولهذا نجد أنفسنا ساكنةً إلى ما علمناه باستدلالٍ مثبتة(١) لمعتقداتها ، كما نجدها مع ما اعتقدناه من مقدماتها المجملة(٢) .

وإذا وجب هذا فيما يدخل في العلوم الضرورية من تفاصيلها فكذلك فيما يدخل تحت العلوم المكتسبة لأنها في الانتهاء ترجع إلى العلوم الضرورية . وحصل بهذا التنبيه(٣) أن ما أوصل إلى هذه العلوم فهو صحيح وأنه من طرق العلوم كسائر الطرق الموصلة إلى العلم كالإدراكات وغيرها . فكل من طعن في كون هذا النظر المخصوص موصلاً إلى علم لم يمكنه ذلك إلاّ بنظرٍ . فإن قال : إن نظره أوصله إلى علم أبطل مذهبه ، وإن قال لم يوصله إلى علم أبطل طعنه .

ومن قال : إن العلوم الدينية كلها ضرورية فإن عنى به أنه تحصل لنا هذه العلوم ابتداءً من غير تأمل واستدلال ، فقد كابر ؛ لأنا لا نجد العلم بحدوث [٣ أ] العالم وأن له صانعًا قديمًا ليس بحسم ابتداءً من دون استدلال . وإن عنى أنه لا بد من استدلال حتى تحصل لنا /٣ب هذه العلوم لكنها ضرورية فقد صار إلى غرضنا في أنه لا بد من نظرٍ واستدلالٍ لنعلم صحة الإسلام وبطلان ما يخالفه . ثم القول بعد هذا إن ما يحصل لنا من العلوم باستدلال(٤) هو ضروري أم مكتسب سيظهر هذا فيما بعد إن شاء الله .

فأما أن العاقل لم يكلف إلا النظر الموصل إلى العلم دون ما ليس بطريق له(٥) نحو التقليد والنظر في الإمارات الموصلة إلى الظن ، فقد ذهب إلى كل واحد من القولين

---

(١) يمكن أن تقرأ : مبينة .
(٢) أ : الجملة .
(٣) أ : للبينة .
(٤) ب : + العلوم باستدلال (ويبدو أن الكلمتين مكررتان هنا) .
(٥) أ : – له .

قوم[١] . أما من قال إنهم كلهم[٢] كلفوا التقليد فهم أصحاب الجبرية والحشو[٣] . وقال بعض المتكلمين إن بعضهم كلف[٤] العلم وهم أرباب النظر ، وبعضهم كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان . وقد ذهب إلى هذا أبو إسحق بن عياش[٥] وأبو القاسم الكعبي[٦] إلاّ أنهما كلفوا تقليد المحق دون المبطل ، والظن الصائب دون الخطأ .

أما الأولون فإنه يقال لهم : أتقولون إن ما يحصل بالتقليد فهو علم أو[٧] اعتقاد ليس بعلم؟ فإن قالوا بالأول بطل ؛ لأن المقلد إذا كان يجوِّز خطأ من يقلده فيما يخبر به فكيف يحصل له العلم بأن مخبره هو على ما أخبر به . وإن قالوا بالثاني قيل لهم : فينبغي أن يجوِّز المقلد كون اعتقاده جهلا قبيحًا . ومثل هذا الاعتقاد قبيح . والله تعالى لا يأمر بالقبيح . ويلزمهم أن يجوزوا لكل مكلف أن يقلد أسلافه كاليهود والنصارى . وقد ذمّ الله تعالى التقليد في كتابه وحث على النظر .

فأما ما قاله الشيخان : أبو القاسم الكعبي وأبو إسحق بن عياش فإنه[٨] يقال لهما : أيلزم المقلد أن يميز بين المحق والمبطل ، ثم يقلد المحق؟!! فإن قالا لا ، قيل لهما فقد جوَّزتما له التقليد لكل أحد . وإن قالا لا يلزمه ذلك قيل لهما : فقد التزمتماه[٩] العلم واليقين ؛ لأن هذا العلم[١٠] لا يحصل إلا بعد معرفة الحق ، كما قيل "اعرف الحق تعرف

---

(١) أ : - قوم .

(٢) ب : - كلهم .

(٣) الحشو بسكون الشين وفتحها هم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم ، وقال عنهم السبكى فى شرح أصول ابن الحاجب إنهم طائفة يجرون آيات الله على ظاهره ويعتقدون أن الظاهر هو المراد . وسموا بذلك لأنهم كانوا فى حلقة الحسن البصرى فوجدهم يتكلمون كلامًا فقال : ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة فنسبوا إلى حشاء فهم حشوية . (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ، ص٣٩٧ جـ١ .)

(٤) أ : كلفوا .

(٥) هو أستاذ القاضى عبد الجبار .

(٦) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني أبو القاسم . أحد أئمة المعتزلة ، وكان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية ، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها . ولد سنة ٢٧٣هـ وتوفى ببلخ ٣١٩هـ ، له كتب منها : التفسير وتأييد مقالة ابن الهذيل وقبول الأخبار ومعرفة الرجال ، والسنة ومقالات الإسلاميين . . إلخ (راجع الأعلام للزركلى ٤ :٦٥ ، ٦٦ ، الفرق بين الفرق ، ص١٩٢-١٩٤) .

(٧) هكذا فى الأصل ، والصواب : أم .

(٨) فإنه : مكرر فى أ .

(٩) لعلها : ألزمتماه .

(١٠) ب : التمييز .

أهله"[١] ومثل هذا يلزم من قال إنهم كلفوا الظن بأن يقال له[٢] : أيلزمهم الظن على الإطلاق أم الظن الصائب؟ فإن قالوا بالأول قيل لهم : إنه لا يحصل لهم الظن إلا بعد النظر في الإمارات ، وشُبه المختلفين يصح أن تكون إمارات لهم ، فجوزوا لهم أن يظنوا نفي الصانع لشبه النافين له . فإن قالوا بالثاني قيل لهم : إن الظن الصائب إنما يتميز من الخطأ إذا عرف الحق ، فقد ألزمتموهم معرفة الحق . ولأن العقلاء متمكنون من معرفة الحق ، فيقبح منهم الاقتصار على الظن . ولهذا ذم الله تعالى من يتبع الظن ، وقال ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾(يونس ، آية ٣٦) ، وقال ﴿إن بعض الظن إثم﴾ (الحجرات ، ١٢) وليس ذلك إلا الظن مع التمكن من العلم .

فإن قالوا إنهم غير متمكنين من/٤أ النظر[٣] في الأدلة وتمييزها[٤] من الشبه ، فلو كلفوا ذلك لكان[٥] تكليفًا لما لا يطاق . فلا بد من أن يكلفوا الظن أو التقليد . ولأن فائدة العلم هو أن يصير لطفًا للمكلفين في فعل الواجبات وترك المقبحات ، والظن والتقليد يقوم في ذلك مقامه . قيل لهم[٦] : إنا لا نقول إنهم كلفوا النظر في الدقائق التي يحصلها المكلفون ، وإنما نقول إنهم كلفوا أن يسمعوا أوائل الأدلة التي يتسارع إليها فهمُ كل عاقل . فإذا فهموا ذلك كفاهم علمًا .

ولسنا نكلفهم تلخيص العبارة عنها [٣ب] كما يفعل ذلك[٧] العلماء ، وذلك ممكن لكل عاقل . فإن لم يمكنهم الوقوف عليها فهم غير مكلفين أصلاً ، وإنما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم في أمور الدنيا . والظن والتقليد ، وإن قاما مقام العلم في بعض الوجوه ، فليس ذلك بكافٍ[٨] في حسن التكليف ، بل لا بد من حسنهما ، وقد بينا أنهما قبيحان . وفي الناس من قال بتكافؤ الأدلة ، فيجوز أن يقول إنهم كلفوا الظن دون العلم . فيلزمه ما ألزمنا هؤلاء .

---

(١) ورد هذا القول المأثور فى كتاب الغزالي «المنقذ من الضلال» . ص١٠٨ .
(٢) أ :– له
(٣) أ : الظن .
(٤) ب : وتميزها .
(٥) أ : كان .
(٦) ب : – لهم .
(٧) مطموسة فى النسخة ب .
(٨) ب : لكافٍ .

ويقال لهم : أتزعمون أن ما يحصل من النظر في هذه الأدلة هو علم أم ظن؟ فإن قالوا هو علم قيل لهم : وكيف يكون اعتقاد ثبوت الشيء واعتقاد نفيه علماً؟ فإن قالوا هو ظن قيل لهم : يلزم من ذلك أن يكلف كل ما كلف ظن ثبوت الشيء وظن نفيه ، لأنه ليس القول ببعض الأدلة أولى من بعض ؛ أو تصير لتكافئها شكًّا . وهذا الشك يحصل للعاقل من دون الأدلة ، فلا معنى لنصب الأدلة ، وتكليف النظر فيها ، وكذا هذا يلزمهم في الوجه الأول أيضًا . وإذًا ثبت أن العاقل ما كلف إلاَّ النظر في الأدلة .

فمن قال إنه كلف النظر في أدلة السمع فقط فقد بطل قوله[1] ؛ لأن أدلة العقل ما لم يتقدم النظرُ فيها لم تكن أدلةً ؛ لأن المعلوم من أدلة السمع ليس إلاّ كتاب الله تعالى أو ما عُلم[2] من كلام الرسولعليه السلام أو كلام الأمة على خلاف فيه . فما لم يعلم بأدلة العقل أنه كلام حكيم لا يجوز عليه الخطأ والكذب والتعمية ، وأنه كلام رسول معصوم عن ذلك ، وأنه كلام من شهد اللهُ تعالى أنه معصوم من الخطأ والكذب ، والتعمية لم يصح أن نتوصل به إلى العلم بشيء . ومَنْ شَرَطَ في كون النظر موصلاً إلى العلم بالعقليات/٤ب مطابقةُ أدلة السمع له فقد أبعد لما تقدم الآن ، ولأن دليل العقل وحده له تعلق بالمدلول من دون دليل السمع ، فلا معنى لاشتراطه في كونه موصلاً إلى العلم . ومن قال إنه لم يكلف إلا الإقرار دون النظر والعلم فقد دعا إلى النفاق في الدين ، ويبطل قوله إن الإقرار الذي لا يؤمن فيه من الخطأ وكونه كذبًا هو قبيح . والله تعالى[3] لا يأمر بالقبيح . ومن قال بأن الإسلام لم يزد[4] إلا بالسيف دون النظر والاحتجاج في الدين فقد أبطل ؛ لأن الحق لا يظهر بالغلبة بالسيف . ويلزمه إذا غلب الكفارُ المسلمين بالسيف أن يكونوا على الحق دون المسلمين . ولأن القرآن يكذِّب قولهم ؛ لأنه لا يتضمن إلا الاحتجاج على فرق المخالفين للإسلام[5] والحث على النظر والمجادلة بالأحسن فبطل قول الجميع .

(١) ب : فقوله .
(٢) أ : وما علم .
(٣) أ : - تعالى .
(٤) يمكن أن تقرأ : يرد .
(٥) أ : للسلام .

واعلم أن شيوخنا يقدمون على النظر في إثبات الصانع والنظر في طريق إثباته وهو حدوث الأجسام ، القولَ في أن النظر في طريق معرفة الله سبحانه هو أول الواجبات . ويعنون بذلك أنه أول فعل يجب إيقاعه مقدمًا على سائر ما يجب على المكلف ، ويقصدون بذلك[١] تنبيه المكلف على أنه أول واجب مضيق متعين عليه لا[٢] يسعه تأخيره عن أول أوقات[٣] التكليف ، فكيف يسع تضييعه أصلاً ؛ ولذلك يشترطونه[٤] بشروط سنذكرها إن شاء الله .

قالوا : وقولنا إنه أول الواجبات يتضمن دعويين : أحدهما أنه واجب ، والآخر أنه أول الواجبات[٥] . ويستدلون لكونه واجبًا بوجهين : أحدهما يختص النظر ، والثاني يتبع وجوب [٤ أ] المعرفة .

أما الأول فقالوا : إنما قلنا ذلك لأن العاقل يخاف في ترك النظر في معرفة الله تعالى مضرةً . وما يخاف[٦] في تركه مضرةً فهو واجب . وإنما قلنا إنه يخاف في تركه المضرة ؛ لأنه إذا استكمل شرائط التكليف فلا بد من أن يوجب الله تعالى[٧] عليه هذا النظر فيخوفه من تركه بأن يخطر[٨] بباله أنه إن لم ينظر فيعرف صانعه لم يأمن سخطه وعقابه . ثم تكثر[٩] وتختلف أسباب هذا الخاطر المخوف/٥؟ فأما أن يخالط الناس ويسمع اختلافهم في الديانة وتخويف من عرف الله تعالى[١٠] لمن لم يعرفه فيخاف عند ذلك إن لم يعرفه ولم يعرف الحق فيما اختلفوا فيه من الديانات أن يستحق العقاب أو يسمع[١١] هذا التخويف من الأنبياء والعلماء المذكورين ، أو ينظر في كتاب فيرى هذا التخويف .

---

(١) أ : – بذلك .
(٢) أ : إلا .
(٣) أ : أقات .
(٤) ب : يشرطونه .
(٥) أ : – يتضمن دعوين .... أول الواجبات .
(٦) ب : خاف .
(٧) ب : – تعالى .
(٨) ب : خطر .
(٩) أ : مطموسة .
(١٠) ب : – تعالى .
(١١) ب : سمع .

فإن لم يكن مخالطًا للناس فلا بد أن يخوفه الله تعالى بأن يلقي في سمعه أو روعته معنى هذا الخاطر على ما سيرد عليه البيان إن شاء الله تعالى .

وأما الوجه الثاني وهو أن معرفة الله واجبٌ عليه فِعْلُها ، ولا طريق له إلى فعلها إلا النظر . وإنما قلنا إن معرفة الله تعالى[1] واجب عليه فعلها لأنها لطف للمكلف لأنها داعية إلى فعل الواجبات واجتناب المقبحات التي يشق[2] عليه فعلها وتركها . وهو شديد الشهوة لمواقعة القبيح وشديد النفار عن فعل الواجبات . فإذا علم أن له صانعًا يثيبه على فعل الواجبات وترك المقبحات ، ويعاقبه على ترك الواجبات وارتكاب المقبحات ، كان ذلك من أعظم الدواعي إلى فعلها وترك المقبحات[3] . فمتى جوَّز هذا وظن أن له صانعًا مكلِّفًا لما يرى في نفسه من آثار الصنعة وآثار كونه مكلَّفًا ولما يرى في العالم من إمارات ذلك خاف أن يكون ربُّه كلَّفه فعلَ الواجبات واجتناب المقبحات . فمتى لم يعرفه فاته لطف فيها . ويعلم بضرورة عقله أن النظر طريق من طرق الكشف ، فإذا لم يجد من نفسه معرفةَ الصانع بديهةً ولا من جهة الحواس . والتقليد ليس طريقًا للعلم وخبر الله سبحانه وخبر رسوله ﷺ ليس طريقين إلى العلم إلا بعد تقدم العلم بحكمته تعالى ، علم أنه لا طريق سوى النظر وهو أولى بالرجوع إليه في طلب معرفته تعالى . فيعلم وجوب النظر عند ذلك .

قالوا : وإنما قلنا إنه أول الواجبات ؛ لأنا نعني بذلك أنه أول فعل يجب إيقاعه ولا ينفك عنه أحد من المكلفين ، فلا يدخل في إيقاعه شرط . واحترزوا بقولهم إنه فعل عن الإخلال بالقبائح كالظلم ونحوه ؛ لأن ذلك وإن وجب عليه عند كمال العقل[4] إلاّ أنه ليس بفعلٍ . واحترزوا بقولهم/٥ب إنه لا ينفك عنه أحد عن رد الوديعة وقضاء الدين وشكر نعم الناس ؛ لأن ذلك قد ينفك عنه كثير من المكلفين . واحترزوا بقولهم لا يدخل في فعله شرط عن شكر نعم[5] الله سبحانه على الجملة ؛ لأنه إذا كمل عقل المرء رأى في نفسه آثار النعمة . وجوَّز أو ظن أن له منعمًا أنعم بها عليه ، فإنه يلزمه أن

(١) ب : – تعالى .
(٢) ب : شق .
(٣) ب : القبائح .
(٤) ب : عقله .
(٥) أ : نعمة .

يشكره بأن يوطن نفسه على أنه إن كان أنعم بها عليه منعم فهو معترف له بها وإلاّ فلا . ومثل هذا الشرط لا يدخل في فعل النظر ، فلا يلزم ما كان من جنس[١] هذه الواجبات على ما تقدم وجوب النظر عليها على غيرها . وأما سائر [٤ب] الواجبات فمن ذلك عبادة الله تعالى بالعبادات الشرعية ، وأنها لا تحسن ولا تصح إلا بعد تقدم معرفة الله سبحانه عليها ، وأنه مستحق لها . وأما سائر المعارف الدينية والنظر لأجلها فلا يمكن فعلها إلا بعد تقدم النظر في طريق معرفة الله تعالى . فصح ما ذكرناه .

فصــــل : وإذا ثبت أنه لا طريق إلى معرفة الله تعالى[٢] إلا النظر في الأدلة ، وأن النظر في أدلة السمع لا يوصل إلى معرفة الله سبحانه فلابد من النظر في أدلة العقل نحو النظر في أحوال نفسه ، وما يحدث في العالم من ضروب الحوادث التي لا بد فيها من صانع قديم ليس بجسم ، أو النظر في حدوث الأجسام .

والأولى من ذلك هو النظر في حدوث الأجسام نفسها[٣] لوجهين : أحدهما أنَّا متى عرفنا أن الأجسام محدثةٌ فإنا نعرف حدوث الأعراض كلها : ما تقدر الأجسام عليها وعلى جنسها ، وما لا تقدر عليها . ومتى استدللنا عليه تعالى بحدوث الأعراض التي لا تقدر عليها الأجسام كسكون السماء والأرض ، وكحدوث القدرة والحياة والعقل وما أشبه ذلك لم يتضمن ذلك العلمَ بحدوث الأجسام . فكان الاستدلال عليه بحدوث الأجسام أشمل[٤] وأتم . والثاني أنَّا متى عرفنا صانعًا لهذه الأعراض احتجنا من بعد إلى العلم بحدوث الأجسام ليكْمُل لنا العلم بتوحيده تعالى ؛ لأنه/٦أ لا بد فيه من العلم بأنه لا قديم سواه تعالى .

(١) ب : حسن .
(٢) أ : تعالى .
(٣) ب : بنفسها .
(٤) ب : أكمل .

باب الدلالة على حدوث الجواهر والأجسام

يدل على ذلك أن الجواهر والأجسام لا يسبق كلٌّ واحدٍ منها كونًا محدثًا هو أول الأكوان ، وكل ما لم يسبق في وجوده محدثًا واحدًا هو أول الأكوان فهو محدث . وهذا الاستدلال يشتمل على دَعْوَيَيْن : إحداهما[1] أن كل جسم وجوهر لا يسبق في وجوده محدِثًا واحدًا . والثانية : أن كل ما هذه حاله فهو محدث .

والدعوى الأولى تشتمل على أربع دعاوى : إحداها إثبات الأكوان . والثانية : أنها محدثة . والثالثة : أن الجسم لا يسبقها في الوجود . والرابعة : أن فيها واحدًا هو أول لها لا يسبق عليه الجسم في الوجود .

والدعوى الثانية من الأوليَيْن لا تشتمل إلا على نفسها . وإنما أطلق أصحابنا في كتبهم هذا الاستدلال فقالوا : إن الجسم لا يسبق جنس الأكوان ، مع علمهم أن الجسم يسبق في وجوده أكوانًا كثيرةً ، وهي ما تحدث فيه بعد حدوثه من ضروب الحركات والسكنات ؛ لأنهم يثبتون في جملة هذا الاستدلال أن الأكوان متناهية : فيها ما هو أول لها ، فيحصل في ضمن ذلك أن كل جسم لا يسبق في وجوده كونًا واحدًا محدثٌ . وإذا[2] لم يمكن تعيين ذلك الواحد فإخراج الاستدلال على وجه يعلم فيه الواحد الدال[3] على حدوث الجسم في الحقيقة لا يتوجه فيه عبثٌ .

وقبل الشروع في إثبات الدعوى التي يشتمل عليها هذا الاستدلال بيَّن شيوخنا حقائق هذه الألفاظ التي يجري ذكرها في هذا الاستدلال نحو[4] قولنا قديم محدَث ، وجوهر وجسم وعرض ، وكون وحركة وسكون ، وقرب وبعد ، وافتراق واجتماع .

فقولنا محدَث اسم لموجود سبقه عدم ، وإن كان يفيد في اشتقاق اللغة أن محدِثًا أحدثه مع[5] قرب إيجاده له .

والقديم هو الذي لا أول لوجوده .

---

(١) في الأصل : أحدها .
(٢) ب : فإذا .
(٣) مطموسة في أ .
(٤) مطموسة في أ .
(٥) مطموسة في أ .

والجوهر هو الحجم الذي يشغل الحيز في وجوده ولا يقبل [٥ أ] التجزيء .

والجسم هو الحجم الطويل العريض العميق .

والعرض هو الذي يحدث في/٦ب الجسم من غير تجاور ، وقولنا من غير تجاور احتراز من[١] الجسم المطروف ؛ لأنه لا يوجد في الطرف ، وإنما يجاوره . والعرض يوجد في نفس الجسم كاللون وغيره .

والكون عندنا هو حصول جوهر في محاذاة جوهر مقدر أو محقق . ثم الحركة والسكون[٢] ترجع إلى الكون . وإنما تختلف عليه الأسماء لقرينة يقترن بها[٣] ، فجنسها هو الكون[٤] . والحركة هو حصوله في محاذاته عقيب كونه حاصلاً في محاذاة أخرى . والسكون هو لَبْثُهُ في محاذاةٍ وقتين فصاعدًا .

والاجتماع كونا جوهرين أو جسمين متماسين .

والافتراق كونا جوهرين غير متماسين .

والقرب كونا جوهرين بينهما مسافة يسهل قطعها .

والبعد هو كونا جوهرين يعسر قطع ما بينهما .

فأما أبو هاشم[٥] وأصحابه فإنهم يثبتون المعاني فيجعلون الكون معنى يوجب حصول الجوهر في محاذاةٍ ، ثم[٦] يحدون ما يرجع إلى الكون بما حددناه[٧] به ويزيدون فيه[٨] معنى يوجب كون الجسم كذا وكذا .

---

(١) ب : عن .
(٢) ب : + والاجتماع والافتراق والبعد والقرب .
(٣) ب : بالكون .
(٤) أ : السكون
(٥) هو أبو هاشم الجبائى الابن . عرف أصحابه من المعتزلة بالبهشمية ، ولد سنة ٢٤٧هـ وتوفى سنة ٣٢١هـ ، ومن أهم ما قاله إن الأحوال صفات ليست موجودة وليست معدومة ، من مصنفاته : «الشامل فى الفقه» و«تذكرة العالم» و«العدة» فى أصول الفقه . (راجع «الفرق بين الفرق» ص١٩٦-٢١٠ ، «الملل والنحل» ١ : ٧٨-٨٥ ، والزركلى ٤/٧) .
(٦) أ : - ثم .
(٧) أ : ذكرناه .
(٨) ب : + قولهم .

فأما إثبات الأكوان فنحن لا نحتاج إلى دلالة على إثباتها لأنها معلومة بالاضطرار[١] لأن أحدًا[٢] لا يشك في حصول أجسام العالم في محاذاتها[٣] ، وأن بعضها متحرك وبعضها ساكن ، وبعضها مفارق لغيره ، وبعضها مجامع[٤] ولايحتاج[٥] إلى أن نبينه[٦] على أنه أمر زائد على ذات الجسم . ومعلوم أن حصوله في محاذاة ليس هو أنه جسم . ولهذا تشترك الأجسام في كونها حجمًا وتختلف في أكوانها ، ونقدر على جعلها كائنةً[٧] في محاذاة وعلى تحريكها وعلى تسكينها ، ولا نقدر على ذواتها .

وأما أنها محدثة فقد نعلم حدوث كثير منها باضطرار . فما هو من جنسها وقبيلها لا يجوز أن يكون قديمًا . وما لا نعلم حدوثه باضطرار فالدلالة على حدوثها أنها ليست بواجبة الوجود بذواتها . وكل ما كان كذلك فإما أن يكون موجَبًا عن قديم أو مُوجَبًا بقادر أو بسبب موجود بقادر . فإذا لم يصح في الأكوان أن تكون موجبةً عن قديم صح أنها لا توجد إلاّ بقادر[٨] ، أو بسبب يوجد بالقادر[٩] وهذا هو المحدث .

وإنما قلنا إنها غير واجبة/٧أ الوجود بذواتها[١٠] لوجهين : أحدهما أن وجودها تابع لوجود الجسم ، فلولا وجوده لما كانت موجودة . والثاني أنه يجوز عليها العدم بعد وجودها ، والقديم لا يجوز عليه العدم . أما جواز عدمها بعد وجودها فظاهر لأنا نحرك كثيرًا[١١] من الأجسام فيزول سكونها ، ويسكن كثير من المتحركات فتزول حركتها[١٢] . ونعلم في كثير منها أنه يصح أن تتحرك : إما بجملتها وإما بأجزائها . وإنما قلنا إن القديم لا يجوز عليه العدم ؛ لأن القديم إذا لم يكن لوجوده أول لم يخلُ : إما أن يكون واجب الوجود بذاته أو جائز الوجود . ولو كان جائز الوجود لم يكن بأن يوجد أولى من أن لا

---

(١) ب : باضطرار .
(٢) أ : أحدنا .
(٣) أ : محاذياتها .
(٤) ب : + لغيره .
(٥) ب : وإنما يحتاج .
(٦) أ : إلى تبيينه .
(٧) أ : – كائنة .
(٨) ب : – بالقادر .
(٩) ب : يوجد بقادر .
(١٠) أ : بدواتها .
(١١) أ : – كثير
(١٢) ب : فيزول تحريكها .

يوجد لولا مخصص[1] يخصصه بالوجود . ولا يصح أن يكون المخصص قادرًا لأن المعقول من تأثير القادر هو إخراج ما ليس بموجود إلى الوجود . والعدم لا يصح في القديم . فلا يصح أن يكون موجبًا ؛ لأنه[2] إن كان جائز الوجود لم تنته العلل والمعلولات ، وإن كان واجب الوجود فكل واحدة منها ذاتٌ واحدةٌ قديمةٌ ، فلم تكن بأن يقال بأن إحداهما[3] جائزة الوجود والأخرى واجبة الوجود بأولى من العكس ، وفي ذلك التباس العلة بالمعلول . فصح [٥ب] أن القديم يجب وجوده ، لم يزل بذاته ، وإذا وجب وجوده لذاته استحال عدمه .

وإنما قلنا إنه لا يجوز أن تكون الأكوان موجبةً عن قديم لأن ذلك إما أن تكون هي[4] المعاني التي أثبتها قوم وجوزوا عليها الانتقال في الأجسام أو [هي] شئ قديم غيرها . وسنبين فيما بعد أنه لا طريق إلى إثبات هذه المعاني ، وأنها لا يجوز أن تكون قديمة ولا يجوز أن يكون قديمًا غيرها ؛ لأنه يلزم منه أن لا تتبدل على الأجسام الجهاتُ سواء قدر ذلك القديم واحداً أو بعدد[5] الأجسام وجهاتها ، إذ الموجب لكونها في جهاتها حاصل . ومتى قيل إنها تخرج من جهاتها لقهر قاهر لزم إذا[6] انقضى القهر أن تعود[7] إلى جهاتها من غير ناقل إليها ، إذ الموجب لذلك حاصل ، وإذا بطل ذلك صح أنها موجودة بالقادر أو بسببٍ موجود بالقادر ، وما يوجد بالقادر لا يكون إلا محدثًا[8] .

وأما أن الحجم لا يجوز أن يسبق الكون في الوجود ؛ فلأن الحجم لا يعقل إلاّ محاذيًا لحجم آخر تقديرًا أو تحقيقًا/٧ب . ولهذا لما قالت الفلاسفة إن المحيط موجود لا في جهة لزمهم أن لا يكون كل جزءٍ منه محاذيًا لغير ما يحاذيه الآخر مما تحتهما[9] . ولهذا متى رأينا حجمًا لم يمكننا أن نقدره في إحدى[10] الجهات الست المحاذية لنا : إما فوق وإما تحت أو غيرهما[11] من الجهات الست .

---

(١) فى الأصل : مخصصًا .
(٢) ب : ولأنه .
(٣) أ : أحدها .
(٤) أ : هو .
(٥) أ : بعد .
(٦) أ : أيضًا .
(٧) أ : ترجع .
(٨) ب : + قد سبقه عدم .
(٩) كنهها هكذا ، ويمكن أن تقرأ : بجهتيهما .
(١٠) ب : أحد .
(١١) أ : غيرها .

وأما أن الحوادث لابد أن تكون متناهيةً عند أول لها ، فلأنَّ حقيقة الحادث هو الذي سبقه عدم[١] . فإذا كانت كلها حوادث لم يخل مجموع عدمها : إما أن يكون سابقًا لمجموع وجودها أو مساوياً له . فإن كان سابقًا لزمه تناهيها . وإن كان مساويًا أدى إلى ضروب من المحال : منها أنا متى[٢] علمنا آحاد أشياء سابقةً لآحاد[٣] أشياء أخر سبقًا لا أول له ، فإنه متى قدرناهما مجموعين ، فإنه لا يمكننا أن نعتقدهما متساويين[٤] في التقدم والسبق . ألا ترى أنا لو قدرنا ثالثًا واحدًا لا أول له فإنه يكون غير منفك من السابق والمسبوق . ومنها أن هذا الثالث الذي قدرناه غير منفك من عدمها يساويه عدمها ؛ لأنه لا أول لعدمها . فلو كان وجودها لا أول له كعدمها لكان الثالث غير منفك من عدمها ومنفكا من عدمها . وفي ذلك من الاستحالة كاستحالة أن لا يخلو شئ من نفي وإثبات . ومنها أن عدم كل واحد منها إذا كان سابقًا لوجوده سبقًا لا أول له كان بمنزلة فاعل قديم سابق على فعله سبقًا لا أول له . فلو قدرنا عدم كل واحد منها قديما فاعلاً لوجود كل واحد من أفعالهم على ترتيب بأن فَعَل هذا عقيب هذا ، وهذا عقيب الآخر ، لم يصح أن نعتقد أن جميع[٥] أفعالهم تساوي في الوجود الفعل فاعله المخرج له إلى الوجود بعد العدم . فإذا استحال هذا في القادر الواحد مع فعله فكذلك في[٦] كل ما قدر من الفاعلين لأفعالهم ؛ لأن العلة التي لأجلها استحال ذلك[٧] في الفاعل الواحد حاصلة في الكل ، وهو أن ما لم[٨] يوجد تأثيره بعد وجود/٨أ ذاته يستحيل أن يوجد مع ذاته من غير سبق علته . وأما أن ما لم[٩] يسبق في الوجود محدثًا واحدًا فهو محدث ، فالعلم به ضروري في الجملة . وهذا هو [٦أ] حكم الحجم مع الكون . فإذًا العلم بحدوث الحجم يدخل في ضمن علمنا بأن الحجم لا يسبق في الوجود حوادث محصورة لها أول .

---

(١) ب : عدمه .
(٢) أ : إذا .
(٣) ب : لأحد .
(٤) ب : متساوين .
(٥) ب : مجموع .
(٦) أ : – في .
(٧) أ : – ذلك .
(٨) ب : – لم .
(٩) ب : – ما لا .

ألا ترى أنا[١] إذا علمنا أنه لا يسبقها فقد علمنا أنه مساوٍ لواحد منها في أنه سبقه[٢] عدم . وإنما نصف العلم بحدوث الأجسام بأنه مكتسب[٣] من حيث يتفرع[٤] على مقدمات مكتسبة إذ بعضها مكتسب .

فصـــــل :

وأما[٥] أصحابنا القائلون بإثبات المعاني فإنهم استدلوا بقريبٍ من طريقتنا على حدوثها ، غير أنهم قالوا إن إثبات المعاني للاستدلال بحدوثها على حدوث الأجسام أوْلى لوجوده يُرجِّحون بها طريقتهم على طريقتنا سنذكرها إن شاء الله تعالى . قالوا : والدلالة لحدوث الأجسام أنها لا تسبق في الوجود الأكوان المحدثة ، وكل ما لا[٦] يسبق المحدث فهو محدث .

ثم فصلوا هذه الدلالة إلى أربعة فصول :

أولها : إثبات المعاني التي هي الأكوان .

وثانيها : أنها محدثة .

والثالث : أن الجسم لا يسبقها .

والرابع : أن ما لا[٧] يسبق المحدث فهو محدث .

فصل : في إثبات الأكوان :

قالوا : يدل عليه أنا نجد الجسم يتحرك يمنةً مع جواز تحريكه[٨] يسرة[٩] أو نجده حاصلاً في جهة مع جواز كونه حاصلاً[١٠] في جهة أخرى ، والمصحح للأمرين واحد .

---

(١) أ : – أنا .
(٢) أ : سبقها .
(٣) أ : كشف .
(٤) ب : تفرع .
(٥) ب : فأما .
(٦) ب : لم .
(٧) ب : لم .
(٨) ب : تحركه .
(٩) أ : يسيرة
(١٠) ب : – حاصلاً .

فلولا أمر خصصه بإحدى الجهتين دون الأخرى لم يكن بأن يختص بإحداهما دون[١] الأخرى .

قالوا : وإنما قلنا إنه لابد من أمر لأن العلم بذلك ضروري . وربما قالوا إنه يعلم ذلك [٢]بأدنى نظر[٢] يسير . ويمكن أن يقال إن العلم بجواز كونه في الجهات القريبة منه[٣] إذًا يسير . فلو جاز أن يختص بأحدهما لأمر ، لبطل هذا العلم السابق له .

قالوا : ثم ذلك الأمر إما أن يكون هو ذات الجسم أو صفاته أو غيره . ولو كان/٨ب ذات الجسم أو صفاته لزم أن يكون في الجهات في حالة واحدة ؛ لأنه لا اختصاص لذاته وصفاته بجهة دون جهة . فلا بد من غير ، وذلك الغير إما أن يكون موجودًا أو معدومًا . والمعدوم إن أريد به العدم الأصلي وهو أن لا يوجد فيه معنى ، فذلك لا اختصاص له بجسم دون جسم ولا بجهة دون جهة . وقد دخل في ضمن قولنا إنه لا بد من أمر مخصص اختصاص ذلك الأمر بهذا الجسم وبتلك الجهة . وإن أريد به عدم معنى عنه كان موجودًا في الجسم ففيه تسليم[٤] المعاني ؛ لأنه[٥] في حال عدمه لا اختصاص له بجسم دون جسم ولا بجهة دون جهة . فلم يجز أن يكون مخصصًا له بذلك فلا بد من[٦] أن يكون موجودًا .

ثم ذلك الموجود إما أن يكون قادرًا مختارًا أو يكون موجبًا . ولو كان قادرًا مختارًا للزم[٧] أن يكون قادرًا على ذات الجسم ، [٨]وأن يقدر على جعله[٨] على جميع الصفات التي يصح أن يكون عليها بالفاعلين قياسًا على الكلام ؛ لأنه لما كان مقدورًا لزم ؛ فيمن يقدر على جعله حيزًا ، أن يقدر على ذاته وأن يقدر على أن يجعله[٩] حيزاً عن كل أحد . فلما لم يصح أن يقدر القادر منا على ذات الجسم ولم يصح أن يجعله أسود أو أبيض أو حيًا أو قادرًا ، علمنا أنه إنما يقدر على إيجاد معانٍ توجب له هذه الصفات .

---

(١) ب : أولى من .
(٢-٢) ب : بتأمل .
(٣) أ : – منه .
(٤) ب : ثبوت .
(٥) ب : ولأنه .
(٦) أ : – من .
(٧) ب : لزم .
(٨-٨) أ : وأن يجعله .
(٩) ب : على أن يجعله .

وليس [٦ب] يبعد أن يقدر القادر على ذات دون ذات ، فليس لهم أن يلزمونا مثل ما ألزمناهم . ألا ترى أنا نقدر على كلامنا ولا نقدر على كلام غيرنا ، فجاز أن نقدر على الأكوان ولا نقدر على الألوان ولا على الحياة . وليس كذلك الجسم الواحد[١] ، فإنه إذا قدر على جعله[٢] على صفة فقد صار مقدوره ، فلزم أن يقدر على جعله[٣] على جميع الصفات ؛ لأن[٤] أحدنا يقدر على تحريك الخفيف دون الثقيل فلا يقدر على ذلك لكونه قادرًا فقط ، ولكون المحل محتملاً للتحريك لقدر على تحريكهما ؛ لأن كونه قادرًا معهما واحد ، وكل واحد منهما محتمل للتحرك[٥] . فصح أنه يحتاج في تحريك الثقيل إلى إيجاد أفعال كثيرة حتى يتحرك ، وإنما يقدر على ذلك بقدر في يدنه[٦] تكبر تارةً وتقل أخرى/٩أ ؛ فلذلك يختلف حاله في تحريك الأجسام الثقيلة دون الخفيفة . وهذا يدل على إثبات المعاني من وجهين : أحدهما : المعاني التي يثبتها في القادر منا ، والثاني : الأكوان .

وأيضًا فإن كون القادر قادرًا لا يتعدى في تأثيره[٧] طريقة الإحداث ؛ ولهذا نحتاج في إثبات صفة زائدة[٨] على الفعل نحو الإحكام . وكون الكلام خبرًا إلى صفة زائدة على كونه قادرًا وهي كونه عالمًا ومريدًا . والنائم يقدر على تحريك الأجسام وإن لم تكن له إلاّ صفة كونه عالمًا[٩] قادرًا . فالجسم باق لا يحتمل الإحداث . فصح أن قدرته تتعلق في حال النوم بإحداث المعاني التي هي الأكوان .

ولأن القادر بالقدرة[١٠] إنما يقدر على إثبات صفة زائدة على الحدوث للذات تبعًا لإحداث الذات كجعل الكلام خبرًا . فلو كان قادرًا على جعل الجسم كاتبًا لقدر عليه في

---

(١) أ : والواحد .
(٢) أ :- جعله .
(٣) أ :- جعله على .
(٤) ب : ولأن .
(٥) ب : التحريك .
(٦) يمكن أن تقرأ : يديه .
(٧) أ :- في تأثيره .
(٨) أ : زائد .
(٩) ب : - عالمًا .
(١٠) ب : - بالقدرة .

حال حدوثه . فلما قدر على ذلك والجسم باق علمنا أنه يقدر[١] على إحداث المعاني التي توجب له هذه الصفات . وهذا لأن نفي[٢] الشيء يمنع من قدرة القادر عليه . فلا يجوز أن يقدر على ذات الجسم[٣] ليجعله على صفة كونه كائنًا . وإنما يقدر على إحداث معانٍ[٤] توجب للجسم كونه كائنًا . فهذا أقوى ما احتجوا به في أن كون الجسم كائنًا ليس بالقادر .

قالوا : وإذا ثبت أنه موجود موجب فلا يخلو[٥] إما أن يوجد في الجسم أو يوجد لا في محل . فإن وجد لا في محل لم يكن له اختصاص بجسم دون جسم ، ولا بجهة دون جهة . فيلزم منه ما قدمناه . وإذا وجب وجوده في الجسم فإما أن يوجد فيه وهو في الجهة التي كان فيها أو[٦] في الجهة التي ينتقل إليها . ولو وجد فيه وهو في الجهة الأولى لم يكن بأن ينتقل به إلى الجهة اليسرى أو غيرهما من الجهات . فصح أنه يوجده[٧] فيه وهو في الجهة التي ينتقل إليها .

والكلام على الجملة التي ذكروها[٨] يقع في ثلاثة[٩] مواضع : أحدها الكلام على[١٠] قولهم إنه لابد في كون الجسم كائنًا من أمرٍ/٩ب . والثاني الكلام على ما استدلوا به على أن كون الجسم في جهة ليس بالفاعل . والثالث الكلام على قولهم إن الكون لا يوجب كون الجسم كائنًا إلا وهو في الجهة التي يحصل فيها بالكون .

أما الأول : فإنه يقال لهم إنه لا شبهة في[١١] أن العقل يقضي على أنه لا بد في اختصاص أحد الجائزين بالثبوت دون الآخر من أمرٍ ، وأنه لا بد في كل مفترقين من أمر لأجله افترقا . لكنكم نقضتم هذا الأصل بمذاهبَ لكم ، منها قولكم : إن القادر يقدر

(١) ب : إنما يقدر .
(٢) لا يميز الناسخ بين طريقة كتابة «بقاء» و «نفى» ولهذا يمكن أن تقرأ الكلمة هنا بقاء .
(٣) أ : - الجسم .
(٤) ب : معنى .
(٥) ب : - فلا يخلوا .
(٦) ب : + هو .
(٧) أ : يوجد .
(٨) مطموسة فى ب .
(٩) أ : ثلاثة .
(١٠) أ : - الكلام على .
(١١) أ : فى .

على إيجاد الضدين على سواء ، ثم يخصص أحدهما بالثبوت دون الآخر [٧أ] لا لأمرٍ من داعٍ وإرادةٍ نحو فعل الساهي . وقلتم إن السواد يختص[١] أحدهما بمحله لا لأمرٍ دون الآخر[٢] . وقلتم إن الصوتين المثلين يختص أحدهما بوقته[٣] لا لأمرٍ . وقد فرقوا بين الجسم وبين وجود أحد[٤] مقدوري القادر فقالوا : إنا لم نقل إنه يختص أحدهما بالوجود دون الآخر لا لأمر بل يختص به القادر ، فكان ينبغي أن يقول السائل في الجسم[٥] إنه يختص بأحد الجهتين بأمر هو ذات الجسم . ولو قال ذلك بطل ما[٦] تقدم ، لأن الجسم يجب كونه في جهة ما ، فلو كان في بعضها لأمرٍ هو ذات الجسم للزم أن يكون في الجهتين . وليس كذلك القادر لأنه ليس بموجب للفعل . ولهذا يخلو من إيجاد أفعاله ، فيقال لهم : إن العقل لا يفصل بين الموجب والموجد على جهة الصحة[٧] إذا لم يكن له مع أحد الجائزين ما ليس له مع الآخر في أنه لا بد من أمرٍ زائد . فالذي ذكرتموه فرق يبطله العقل . وقولهم إن الأمر المخصص هو القدرة لا يصح ؛ لأن المخصص لا بد من أن يكون أمرًا[٨] زائدًا على المؤثر في ثبوت الحكم وإلاّ لزم أن يؤثر في جميع أحكامه . وقالوا إن في اختصاص العرض بمحله ، واختصاص غير الباقي بوقته أنها أحكام غير معللة . وقالوا : ومعنى ذلك أنا عرضناها على جميع وجوه التعليل[٩] ففسد الجميع . يبينٍ[١٠] هذا أنا متى عللنا[١١] اختصاص السواد[١٢] بمحله بالذات لم يصح لأن ذات السواد الآخر كذاته . وإن عللناه بالفاعل لم يصح لما قدمناه من[١٣] أن الجسم لا يختص بجهة الفاعل . وإن عللناه بمعنى لم يصح ؛ لأن المعنى لا يختص به إلا بأن يحله ، والحلول في العرض لا يصح .

(١) أ : يخص .
(٢) ب : - لا لأمر دون الآخر .
(٣) ب : + دون الآخر .
(٤) ب : إحدى .
(٥) أ : - فى الجسم .
(٦) ب : بما .
(٧) أ : - الصحة .
(٨) أ : - أمرًا .
(٩) ب : + كلها .
(١٠) ب : بين .
(١١) ب : علمنا .
(١٢) أ : السواد .
(١٣) ب : فى .

فإن قيل تختص العلة بمحله لم يصح ، لأن الكلام في اختصاص العلة بمحله كاختصاص العرض بمحله ، وذلك يؤدي إلى/١٠أ ما لا يتناهى . وكذا ، هذا في اختصاص غير الباقي بوقته ، وليس كذلك اختصاص الجسم بجهة لأنه لا يبطل تعليله بمعنى . قيل لهم : أهي[١] معللة مع قيام وجه التعليل فيها أم مع انتفائه عنها؟ فإن قالوا بالثاني ، قيل لهم : بيِّنوا ذلك ولا وجه إليه . وإن قالوا بالأول ، قيل لهم : فقد فرقتم بينهما مع قيام وجه التعليل فيهما وذلك مناقضة .

فإن قالوا : إنا نشترط[٢] في التعليل أن لا يمنع مانع من التعليل قيل لهم : إن العقل لا يجوز أن يعترض مانع من التعليل مع قيام وجه التعليل . وعلى أن ذلك إن كان شرطاً في التعليل فينبغي أن لا تحكموا في جواز تحرك الجسم يمنةً ولأمرٍ بدلاً من[٣] كونه يسرة بأنه لا بد من أمر ، بل ينبغي أن يوفقوا وينظروا في وجوه التعليل ، هل يمنع مانع من التعليل بها ، ثم يقولوا لا بد من أمرٍ فإذا حكمتم أنه[٤] لابد من أمر والعقل يقضي بذلك أيضًا علم أن مع قيام وجه التعليل لا يجوِّز العقلُ هذا المانع .

وأما الكلام على الثاني : أما قولهم إنه[٥] لو قدر على جعل الجسم كائنًا لقدر على ذاته وصفاته كالكلام . قيل[٦] لهم فلم[٧] يقدر على ذاته وصفاته . فإن قالوا كالكلام قيل لهم إن معنى كون الكلام خبرًا أو أمرًا ليس بأزيد من أنه اقترنت إرادة إعلام الغير بمخبره لا أنَّ له صفة ترجع إلى نفس الخبر بكونه خبرًا . وليس كذلك كون الجسم كائنًا لأن له بكونه كائنًا أمرًا راجعًا إليه أزيد من ذاته . يبين[٨] هذا أن كون الكلام خبرًا لو كان أزيد مما ذكرنا لكان أمرًا واحدًا راجعًا إلى جملة الخبر . ومعلوم أن حروفه لا توجد في حالة واحدة . وإذا وجد بعض حروفه فغيره معدوم ، فكيف يشترك الموجود والمعدوم في ثبوت صفة واحدة لهما؟ وإذا لم يكن زائدًا على ما ذكرناه لم يثبت الأصل المقيس عليه .

---

(١) ب : + غير .
(٢) ب : شرطنا .
(٣) أ :- بدلاً من .
(٤) ب : بأنه .
(٥) ب : - إنه .
(٦) ب : يقال .
(٧) ب : + يجب أن .
(٨) أ : بين .

وأيضًا فكون الكلام خبرًا ليس بالقادر وإنما هو بكونه مريدًا ، فبطل قياسكم . وأيضًا فليس العلة في ذلك ما [٧ب] ذكرتموه ؛ وإنما العلة فيه هو[١] لكون الكلام خبرًا جهة في الحدوث فلا بد من[٢] أن يختص بحال الحدوث . فكذلك يجب فيمن يمكن من جعل ذلك الكلام خبرًا أن يقدر على إحداثه . وليس العلة فيمن قدر على جعل الكلام على صفات الخبر هي قدرته على جعله خبرًا عن البعض ، بل العلة فيه هو أن القادر على الكلام يقدر على أجناس الإرادات عندكم فيقدر على أن تقترن[٣] بصيغة الخبر ما نروم من الإرادات . وأي إرادة قرنها به وُصف لأجلها بأنه/ ١٠ ب خبر عن كذا ؛ فلذلك يجب فيمن قدر على صيغة الخبر أن يمكنه أن يجعله على سائر صفاته . وليس كذلك كون الجسم حيًا وقادرًا ، لأنه لا يتعلق بإرادة القادر .

وأما قولهم إن القادر منا يقدر على تحريك الخفيف دون الثقيل ، فإنه[٤] يقال لهم : إنه ليس العلة في الفرق بين تحريك الخفيف والثقيل ما ذكرتم ، بل العلة في ذلك أن الثقيل مما يتزايد وكذلك صلابة الجسم مما تتزايد . فمتى كان الجسم ثقيلاً فلا بد[٥] أن يكون محركه خفيف الجسم صلبًا ليقع التقابل بين[٦] خفافة جسمه وثقل[٧] الثقيل ، وتزيد صلابة جسمه على ثقله ليتمكن أن يفعل من الجذب ما يقابل به[٨] ثقله فيمكنه نقله . ومتى كان رخو الأعصاب لم يتمكن من نقله لا أنه[٩] يجب أن يفعل معاني كثيرة غير ما ذكرنا . ولأنه[١٠] يجب أن توجد فيه معانٍ كثيرة من القُدر . ولهذا إذا جذبنا ثقيلاً بحبل لزم في الحبل ما ذكرنا[١١] من الخفافة وإلاّ لم نقم بنقل الثقيل وإن لم يجب أن يوجد في الحبل معانٍ .

(١) ب : + أن .
(٢) أ : - من .
(٣) ب : يقرن .
(٤) أ : - فإنه يقال لهم . . . . . بين تحريك الخفيف والثقيل .
(٥) ب : + من .
(٦) أ : + فى .
(٧) أ : وبين .
(٨) ب : - به .
(٩) هكذا ولعلها : لأنه .
(١٠) فى الأصل : ولا أنه .
(١١) ب : ما ذكرناه .

وأما قولهم إن القادر لا يتعدى طريقة الإحداث ، فإنه يقال لهم كذلك القادر[١] . وعندنا يقدر القادر على إحداث الكون للجسم ، أعني كونه كائنًا فلذلك يصح في النائم أن يقدر على جعل الجسم كائنًا .

فإن قالوا : إن الصفة لا تحدث ، وإنما تحدث الذات قيل لهم هذا بناءً منكم على مذهب لكم ، وهو أن الوجود حالةٌ زائدةٌ على الشيء ، وأن هذه الحالة لا تثبت إلا للذوات . وسيجيء الكلام على ذلك إن شاء الله تعالى . وعلى أن حقيقة حدوث الذات عندكم هو أن نثبت القادر للذات صفة ، وهذا حاصل في كون الجسم كائنًا ، فسموه حدوثًا .

وأما قولهم إن القادر إنما يقدر على إثبات صفة للذات تبعًا لحدوث الذات ، فإنه يقال لهم[٢] : إن إحداث القادر للأشياء عندنا على ضربين : أحدهما إحداث ذات والآخر إحداث صفة وحالة للذات . فما كان من الصفات أو[٣] أحكام الصفات كيفية[٤] في حدوث الذات ، أو كيفية في تجدد الصفة ، فإنه لا يصح منه إلا في حال تجدد الذات أو الصفة ، نحو كون الكلام خبرًا أو[٥] حسنًا أو قبيحًا . وأما الثاني فإنه يصح منه في حال بقاء الذات ، وهو كون الجسم كائنًا . يبين هذا أن قدرته لا تتعلق بذات الجسم ، والحال هذه ، وإنما تتعلق بإحداث الصفة له ، فلا يمتنع أن يكون ما تحدث له الصفة باقيًا .

وأما قولهم : إنه لا بد من أن يحله الكون وهو في الجهة التي وجب كونه كائنًا ، فإنه يقال/١١أ لهم : إن كان هذا هو شرط إيجابه لكونه كائنًا فقد دل على بطلان القول بإثبات الكون معنى . يبينه أنه إذا كان شرط إيجابه لكون الجسم في تلك الجهة حلوله فيه وهو في[٦] تلك الجهة فقد صار حكمه شرطًا في وجوده وإيجابه لحكمه . وفي ذلك كون الشيء شرطًا في نفسه . والذي يدل على نفي هذه المعاني أنه يجب تحرك الجسم بحسب دواعينا على طريقة واحدة ، ولا مقتضى لما زاد على ذلك ، فيجب نفيه . وإنما قلنا إنه لا مقتضى له لأنا أبطلنا أدلتهم لإثباتها . وإنما قلنا (إن ما) هذا حاله يجب نفيه

---

(١) أ : – القادر .
(٢) ب : – لهم .
(٣) ب : و .
(٤) هكذا ويمكن أن تقرأ كبقية وتقرأ أيضًا كنفيه .
(٥) ب : و .
(٦) أ : وفى .

لأن إثباته لا ينفصل [٨ أ] عن إثبات ثان وثالث[١] إلى غير غاية . ويدل عليه أيضًا أن تحرك الجسم يجب وقوعه بحسب دواعينا وأحوالنا وإن لم نعلم شيئًا آخر . ألا ترى أن هذه المعاني تعلم بالاكتساب عندهم ، والعوام الذين لم ينظروا في إثباتها يعلمون تحركه بحسب أحوالهم . فصح أنهم لا يعلمون شيئًا آخر .

وكل حكم[٢] علمنا وجوب حصوله عند أمر من الأمور وجب تعليقه به وإلاّ بطل علمنا بأنه يجب حصوله عند علمنا بذلك الأمر وإن لم نعلم شيئًا آخر . يبين ذلك أنه لو علق بغيره لم يجب حصوله عند الأول بأن نقدر عدم الثاني . فصح أنه يبطل العلم بأنه يجب عند الأول .

فصــــل:

واستدلوا على حدوث هذه[٣] المعاني بجواز العدم عليها كما قدمناه . غير أن جواز العدم عليها إنما يدل على أنها ليست واجبةَ الوجود بذاتها ، ولا يدل على أنه سبقها عدم ، وغرض الشيوخ من حدوثها هذا . وإنما قلنا ذلك لأنه يجوز أن يكون قد أوجبها علة موجبة على شرط قد زال كتبيّن الله تعالى لشيء قد زال ، وإن كان تعلقه بأننا لم نزل ، فلا بد من أن يزاد فيه ما قدمناه نحن من إبطال هذا القسم ، ثم بيان أنه حدث عن مختار أو بسبب متعلق بمختار ، فتبين[٤] أنه قد سبقها عدم . ثم مع هذا يلزمهم على مذهبهم زيادات لا تلزم على[٥] طريقتنا . من ذلك تجويز الانتقال على هذه المعاني بأن يقال : ما أنكرتم أنها لا تعدم بل تنتقل من جسم إلى جسم أو من ظاهر الجسم إلى باطنه ، ومن باطنه إلى ظاهره ، فيتغير كونه كائنًا ومتحركًا وساكنًا .

وأجابوا بأن الانتقال لا يجوز على الأكوان ؛ لأنها لو انتقلت لكانت إما أن تنتقل مع الوجوب ، لما وقف انتقال كثير من الأجسام بحسب دواعينا ، ولأدى إلى أن يصح من

(١) ب : أو ثالث .
(٢) أ : – وكل حكم علمنا . . . . لم نعلم شيئًا آخر .
(٣) ب : – هذه .
(٤) أ : فبين .
(٥) ب : – على .

الضعيف أن ينقل الجبل بأن توافق دواعيه إلى نقله انتقال الحركة إليه ، وأن يتعذر على القوي نقل ريشة بأن لا توافق دواعيه إلى انتقاله انتقال الحركة[١] لأنه[٢] في تلك الحال . فإن انتقلت إليه[٣] مع الجواز لم تنتقل إلا لأمرٍ . وقد بطل ذلك لما بيناه عنهم في وجوب اختصاص العرض بمحله . ولأنه لو جاز عليها الانتقال لم يكن بأن تنتقل إلى[٤] جسم أولي من جسم . وفي ذلك اجتماع الجواهر/١١ب في جهة واحدة وذلك محال . ولأن[٥] جواز الانتقال عليها[٦] يدل على حدوث الانتقالات . وما لا ينفك من المحدث فهو محدث ، والجسم لا ينفك من هذه الحوادث ، فالجسم محدث أيضًا ، وإذا لم يجز عليها الانتقال . فلو بقيت الحركة بعد وجود السكون في محلها لزم أن يكون متحركًا ساكنًا في حالة واحدة . وإن قيل إنها في تلك الحالة لا توجب التحرك بطل ، لأن العلة توجب بحكمها لذاتها من دون شرط ، وإلاَّ أدى إلى أن لا ينفصل وجودها من عدمها .

قالوا : وإذا[٧] ثبت أنها تعدم دل على[٨] أنها محدثة ؛ لأن القديم يستحيل عدمه ، والدلالة الصحيحة على ذلك ما قدمنا .

فصــــــل :

وأما الدلالة على استحالة سبق الجسم لهذه الحوادث فهي أنه يستحيل سبقها لأحكامها التي هي كون الجسم متحركًا أو ساكنًا[٩] . وهذه الأحكام يستحيل ثبوتها من[١٠] دون هذه المعاني . فصح أنه يستحيل سبقها على هذه المعاني . ثم سألوا أنفسهم فقالوا : ما أنكرتم أن تكون الأجسام موجودةً لم تزل وهي غير حجم فيسبق وجودها على

---

(١) ب : انتقاله انتقال المعنى إليه .
(٢) ب : – لأنه .
(٣) ب : – إليه .
(٤) ب : من .
(٥) ب : ولأنه مع تسليم .
(٦) ب : + يمكن أن نعلم حدوث الأجسام لأنها لا تنفك من جواز الانتقال عليها وذلك .
(٧) ب : فإذا .
(٨) ب : – على .
(٩) ب : – وكأننا .
(١٠) أ : – من .

هذه الأحكام وعللها ثم تحيزت من بعدُ . وبوحدة[(١)] هذه المعاني وهذه الزيادة إنما لزمت من جهة مذاهب لهم :

فمنها أن وجود الشيء هو حالة زائدة على ذات الجسم . فوجود الجسم زائد على كونه حجمًا ذا أبعادٍ . ومنها أن كون الجوهر حجمًا هي حالة زائدةٌ على ذاته ؛ لأن الجوهر كانَ [٨ب] جوهرًا في العدم ولم يكن حجمًا ، ثم أوجب كونه جوهرًا كونه حجمًا عند وجوده . وقد خرَّجوا جواب هذا السؤال على أصولهم بأن قالوا : إن الجوهر جوهر في العدم . فلو لم يكن كونه جوهرًا موجبًا لكونه حجمًا بشرط الوجود لصح أن يوجد غير حجم . ولو صح ذلك لم يخل إما أن يصير حجمًا بالفاعل أو بالعلة ، وكلاهما باطل . وأما[(٢)] الفاعل فلأنه لا يصح[(٣)] منه أن[(٤)] يثبت للذات صفةً زائدة على الحدوث ، لأنه لو تعدى طريقة الإحداث لاستغنى عن سائر الصفات .

وأيضًا فإنه لا يصح منه أن يثبت صفة زائدةً على الحدوث إلاَّ تبعًا للحدوث . فمتى قال : جعله حجمًا فقد أقر أنه أحدثه . وفي ذلك تسليم حدوث الأجسام . وأما العلة فلا يصح وجودها من دون حجم . فلو صار حجمًا بالعلة لوجب كونها مختصة به وذلك بالحلول فيه . ولا يصح أن تحله إلا وهو حجم . وفي ذلك كون العلة تابعة لحكمها .

فصـــــل:

قالوا : وأما الدلالة على أن ما لا يسبق المحدث في الوجود فهو محدث /١٢أ فهو[(٥)] أن القديم ما لا أول لوجوده ، والمحدث هو الذي لوجوده أول . فمن حق القديم أن يسبق المحدث سبقًا لا أول له . فلما لم يسبق الجسم المحدثات صح أنه محدث .

---

(١) ب : وتوجد ويمكن أن تقرأ وتوحدت!!
(٢) ب : أما .
(٣) ب : فلا يصح .
(٤) أ : – أن .
(٥) ب : فهي .

وسألهم شيخنا أبو الحسين[١] رحمه الله فقال : إن العلم بأن الجسم لم يسبق الحوادث أهو علم غير العلم بأنه محدث أو هو علم بأنه محدث؟ فإن قلتم بالثاني قيل لكم فلماذا[٢] تكلفتم الدلالة لهذا الفصل ، وقد حصل لكم هذا[٣] العلم عند علمكم بأن الجسم لا يسبق الحوادث . ولماذا قلتم بأن العلم بأن الجسم محدث يتفرع على أربعة دعاوى . وقلتم إن الرابعة منها أن ما لم يسبق المحدث فهو محدث . وإن قلتم بالأول قيل لكم : فكيف يصح أن يكون علمًا آخر ، والعلم بأن الشيء لم يسبق الحوادث هو علم بأنه وجد معها أو بعدها ، أو يدخل في ضمنه هذا العلم وذلك علم بحدوثه .

ذكر قاضي القضاة[٤] رحمه الله في كتاب "المحيط"[٥] أنا[٦] إنما تكلمنا في هذا الفصل لأنه يجوز أن يشتبه على المستدل بأن الحوادث لا أول لها ، ولا يعلم حدوث الجسم . وهذا يقتضي أن[٧] العلم بأن[٨] الجسم لم يسبق حوادث محصورة هو علم بحدوثه أو فيه العلم بحدوثه . وقيل له : فينبغي أن تتكلموا في هذا الفصل . وأما الدلالة على أنه لا يجوز أن تكون غير متناهية فقد تقدمت ، واستدلوا لذلك بوجوه أقواها ما ذكرناه .

فصـــــل:

وقد رجح قاضي القضاة طريقة إثبات المعاني في دلالة حدوث الجسم على الطريقة التي قدمناها ، فقال إنه تردْ على طريقة الأحوال شُبَهٌ لا يمكن حلها إلا بإثبات المعاني ، فكانت طريقة المعاني أولى منها .

---

(١) هو أبو الحسين محمد بن علي البصرى أستاذ الملاحمي ، لكن الأهم أنه من أنجب تلاميذ القاضى عبد الجبار ، حيث درس ببغداد وكان جَدلاً ، وقيل إنه كان أوفر أتباع القاضي عبد الجبار حظًا من دراسة الفلسفة وعلوم الأوائل ، من أهم أعماله : المعتمد فى أصول الفقه ، تصفح الأدلة ، كتاب الغرر ، نقض الشافى ، نقض المقنع فى الغيبة . توفى سنة ٤٣٦هـ . (راجع عبد الرحمن بدوى ، مذاهب الإسلاميين ، ج١ ص٣٩٣-٣٩٤ ، الأعلام للزركلى ٦/٢٧٥)

(٢) أ : - قيل لكم فلماذا .

(٣) ب : - هذا .

(٤) المقصود بطبيعة الحال عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسدابادي ، أشهر رجالات المعتزلة ، توفي سنة ٤١٥هـ ، وهو أشهر من أن نعرف به هنا .

(٥) الاسم الكامل لهذا الكتاب هو «المجموع من المحيط بالتكليف» قيل إنه من تأليف القاضى عبد الجبار ، وقيل إنه من جمع الشيخ الإمام أبى محمد الحسن بن أحمد بن متوية على بن عبد الله بن عطية بن محمد بن أحمد النجراني المتوفى سنة ٦٩هـ . وللكتاب أكثر من نشرة لعل أهمها نشرة الأب جين يوسف هوبن اليسوعى - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ، سنة ١٩٦٥ .

(٦) أ : - أنا .

(٧) أ : بأن .

(٨) ب : - بأن .

إذا قال القائل : ما أنكرتم أن يختص الجسم بجهة لذاته لم يزل ثم يختص من بعدها بالجهات بغيره[١] . قال : فمتى أجبت عنه بأنه كان ينبغي أن لا يمكن إخراجه من تلك الجهة لأن ذاته موجودةُ كما كانت ، كان له أن يقول ما أنكرتم أن توجب الذات حكمها في حالة بعد حالة[٢] ، فلا بد في الجواب من إثبات المعاني ، ثم قياس كل موجب لذاته عليها . وهذا لا يصح لأن للسائل أن يطالبنا بمثله في نفس المعاني . فلا بد في[٣] تمام الواجب أن يقول : إن الموجب للحكم لذاته من غير شرط لا بد من أن يوجبه في كل حال ؛ لأن ذاته كما كانت من قبل . فلا بد من أن توجب حكمها وإلاّ فليست موجبة لذاتها فقط . وهذا شامل لكل[٤] موجب لذاته جسمًا كان أو معنى ، وأيضًا لا تثبت إلا إذا بطل/١٢ب أن يكون الجسم في جهة لذاته ، ثم يقال فلا بد من غير فكيف يتعلق إبطال هذا القسم بإثبات المعاني[٥][٩أ] ومنها : فإن للسائل أن يقول ما أنكرتم أن يكون الجوهر موجودًا لم يزل غير حجم ثم تحيز من بعد فلا يكون محدثاً .

قال : فلا بد في الجواب من أن يقال إن صفات الأجناس لا يجوز أن تكون بالفاعل ، وإلاّ جاز أن نجعل الجوهر حجمًا سوادًا . ثم إذا طرأ عليه البياض[٦] الذي ليس يفنى انتفى من وجه دون وجه . وفي ذلك كونه موجودًا معدومًا في حالة واحدة . وهذا يقتضي إثبات السواد والبياض معنيين . وطريقة إثباتهما طريقة إثبات المعاني . وهذا أيضًا يبعد ؛ لأن الصحيح عندنا أن وجود الشيء ذاته . فوجود الجوهر هو كونه جوهرًا حجمًا . فلا يمكن أن يقال إنه[٧] يكون موجودًا غير حجم . وقد بني هذا أيضًا على مذاهب لا نقول بها ، وهو كون الجوهر ذاتًا وصفةً وهو كونه حجمًا . فسقط ما قاله .

---

(١) ب : لغيره .
(٢) ب : في حالة واحدة .
(٣) ب : من .
(٤) أ :– شامل لكل . . . . . أو معنى وأيضًا .
(٥) أ :– المعانى .
(٦) أ : التناقض .
(٧) ب : – + موجود .

باب في[١] إثبات المحدِث للأجسام
وهو الأصل الثاني من التوحيد

يدل على ذلك أنه لا يخلو[٢] إما أن تكون الأجسام حدثت مع وجوب أن تحدث أو مع جواز أن لا تحدث . والأول يقتضي أن لا يستقر حدوثها على حال دون حال . وفي ذلك وجوب حدوثها لم يزل ، وذلك محال متناقض . والثاني يقتضي أنه لا بد في حدوثها من أمر اقتضى حدوثها ، وذلك إما مختار وإما موجب . وإذا بطل أنه[٣] موجب ثبت[٤] أنه مختار . فيصح أن القادر العالم[٥] صانع العالم قادرٌ مختارٌ .

وأما شيوخنا أصحاب أبي هاشم فإنهم قالوا إن طريقة إثبات صانع الأجسام هي القياس على المحدث في الشاهد . وعندهم أن المحدث في الشاهد إنما يعلم محدثًا باكتسابٍ . قالوا والقياس لابد له من أصل وفرع وحكم وعلة . فأصل هذا القياس هو المحدث في الشاهد وحكمه هو[٦] حاجة الفعل إليه ، وعلته[٧] حدوث الفعل . والفرع هو المحدث في الغائب ، فإذا ثبت حدوث الأجسام فقد حصل فيها علة الحاجة إلى المحدث[٨] ، فلا بد من أن يكون لها محدث . ثم ذكروا دلالة كون أحدنا محدثًا لفعله على ما سنحكيه عند الكلام في المخلوق إن شاء الله تعالى .

وأما الدلالة على أن فعله يحتاج إليه فإنه[٩] يدخل في الدلالة على أنه محدِث لفعله . لأن معنى كونه محتاجاً إليه[١٠] أنه لولا /١٣أ هذا الفاعل ودواعيه لاستحال أن يحدث . والدلالة على أنه يحتاج إليه لحدوثه فلأن الفعل له ثلاثة أحوال : عدمه ،

---

(١) أ : - في .
(٢) ب : يخلو .
(٣) ب : كونه .
(٤) ب : يثبت .
(٥) ب : - القادر العالم .
(٦) أ : - هو
(٧) ب : - + هو .
(٨) أ : محدث .
(٩) أ : فإنها .
(١٠) أ : + هو .

وحدوثه ، وبقاؤه . ومعلوم أنه لا يحتاج إليه ليكون معدومًا ؛ لأنه كان معدومًا من قبل والفاعل يفنى وفعله يبقى ، فتعين أنه يحتاج إليه لحدوثه . ولأن حدوثه هو الذي يقف على دواعيه . ووقوفه[١] على دواعيه هو الدليل على أنه محتاج إليه . فما دل على أنه فعله يدل على أنه محتاج إليه لحدوثه . وهذا هو الدليل على أن الحدوث هو العلة في الحاجة إلى المحدِث . فثبت أن كل محدَث يحتاج إلى محدِث جسمًا كان أو غير جسم .

وهذا الذي ذكرتموه[٢] إنما يدل على أن الفعل يحتاج إلى فاعله ليحدث به ، ولذلك وقف حدوثه على دواعيه ولا يدل على أن الحدوث علة الحاجة إلى المحدِث . يبين هذا أن الحدوث لو كان علة الحاجة إلى المحدِث لكان وقت الحدوث هو وقت الحاجة إليه[٣] ، وعندهم أن وقت الحدوث هو وقت الاستغناء عن الفاعل . قالوا : ولا يجوز أن يكون جواز أن لا يحدث هو علة الحاجة ولا هو الحدوث بشرط جواز أن لا يحدث ، لأن الفعل [٩ب] متى كان واجبَ الحدوث كان أشد حاجة إلى محدث ، ولا يجوز أن تكون علة الحاجة ولا شرط العلة ما تنتقض به الحاجة . وهذا لا يصح لأن هذا القائل إنما جعل جواز أن لا يحدث الشئ في نفسه علة الحاجة إلى فاعل ومحدِث . ومتى وجب حدوثه لذاته لم يجز أن يحتاج إلى محدث . فما قالوه من أنه تزداد حاجتهُ إلى المحدِث غير مسلم . وقالوا إنا قد نعلم حاجته إلينا ، وجواز أن لا يحدث في وقت واحد . فلم يجز أن نجعل أحدهما علة للآخر أوْلى من العكس ، فيقال لهم : ولم لا يجوز ذلك ونحن نعلم أن جواز أن لا يحدث له تأثير في أن لا يحدث بنفسه بل لا بد له من غير يحدثه فكان بأن يكون هو العلة الأولى .

وقالوا : إنا قد نعلم حاجته إلينا قبل العلم بجواز أن لا يحدث . فليس بنا حاجةٌ إلى العلم بجواز أن لا يحدث لنعلمه محتاجًا ، وليس كذلك حكم العلة[٤] نحو كون الواحد منا عالمًا لأنه لا بد من أن نعلم جواز أن لا نعلم لنعلم حاجته إلى العلة .

---

(١) ب : ووقوعه .
(٢) ب : ذكروه .
(٣) أ : - إليه .
(٤) أ : - العلة .

وهذا /١٣ب لا يصح ؛ لأن أكثر ما فيه أن يسبق العلم بالحكم على العلم بالعلة ، وهذا جائز . فلا بد لهم من الرجوع إلى ما ذكرناه[١] وربما يسلمون أن جواز أن لا يحدث هو شرط علة الحاجة . قالوا : إلا أن الجسم حدث مع جواز أن لا يحدث لما قدمناه . فيقال لهم : فانتدبوا بذلك في الاستدلال . وهذا لا حاجة فيه إلى طريقة القياس وإلى استخراج الحكم والعلة وإلى[٢] التطويل الذي ذكرتموه .

(١) ب : ما ذكرنا .
(٢) في الأصل وإلا .

باب في أول العلم بالله تعالى

قال أبو علي[١] هو العلم بأن للأجسام محدثاً غير الجسم .

وقال أبو هاشم هو العلم به على صفة ذاتية نحو العلم بأنه قديم أو قادر لذاته .

وقال أبو الهذيل[٢] هو العلم بأن للأجسام محدثاً . واختار قاضي القضاة مذهب أبي الهذيل ، واختار شيخنا أبو الحسن[٣] مذهب أبي هاشم ، واخترنا نحن ما اختاره[٤] قاضي القضاة .

قال قاضي القضاة[٥] : والخلاف فيه يرجع إلى أن[٦] علم الجملة هل يتعلق بالمعلوم على الجملة أم لا؟ .

واحتج أبو هشام بأن العلم المجمل لو تعلق لكان كون معلومه[٧] مجملا وجهًا يتعلق به العلم . فكان يجب في الله تعالى أن يعلم[٨] الأشياء على الجملة . وأجابوه بأنا نلتزم ذلك . ألا ترى أنه تعالى لو[٩] علم شخصًا بعينه فقد علم مع ذلك أنه شخص من الأشخاص ، إلا أنا لا نطلق فيه تعالى هذا الوصف لئلا يوهم أنه لا يعلمه على التفصيل . ونقول يعلم تعالى الأشياء على الجملة والتفصيل معًا . واحتج أيضًا بأن من علم أن زيدًا في العشرة فإنه يجوز في غير زيد أن لا يكون زيدًا . ولو اعتقد اعتقاداً[١٠] بأنه ليس بزيد

---

(١) هو أبو على بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائى ، أحد كبار رجالات المعتزلة ورئيس معتزلة عصره ، وتنسب إليه «الجبائية» نسبة إلى «جُبّى» إحدى قرى البصرة ، ولد سنة ٢٣٥هـ ومات سنة ٣٠٣هـ . وكان له مع الأشعرى صولات وجولات فكرية ، (راجع الفرق بين الفرق ١٩٤-١٩٥ ، والملل والنحل للشهرستانى جـ١ ، ٧٨-٨٥ ، والأعلام للزركلى جـ١ ، ص٢٥٦) .

(٢) هو أبو الهذيل العلاف (محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبيدي مولى عبد القيس) أحد أئمة المعتزلة ولد بالبصرة سنة ١٣٥هـ ومات ٢٣٥هـ . كتب عنه د . على مصطفى الغرابي كتابًا عنوانه : «أبو الهذيل العلاف» ط٢ ، القاهرة ، ١٩٥٤م .

(٣) أ : - أبو الحسين .

(٤) ب : يختاره .

(٥) أ : - قال قاضى القضاة .

(٦) أ : - أن .

(٧) أ : كونه .

(٨) أ : لا يعلم .

(٩) ب : إذا .

(١٠) ب : اعتقادًا جهلا .

فإنه لا ينتفي علمه على الجملة . فصح أن الاعتقاد الأول لم يتعلق به . فلذلك صح أن يقترن تجويز خلافه . فلذلك لم ينفه[١] الاعتقاد الثاني المتعلق بزيد . وأجابوا بأن التجويز لا يقارن العلم المجمل من الوجه الذي يتعلق بالمعلوم ، وإنما يقارنه من الوجه الذي لا يتعلق المعلوم[٢] ، والجهل إنما ينافيه من الوجه الذي يتعلق به وهو اعتقاد أن اعتقد زيدًا ليس في العشرة ، والأصل أن الاعتقادين المتعاكسين[٣] إنما يتنافيان[٤] إذا تعلقا بشيء واحد إما على الجملة أو على التفصيل .

فإن قيل : فينبغي إذا اعتقد في كل واحد من العشرة أنه ليس بزيد أن لا ينتفي علمه بأن /١٤أ زيداً في العشرة . قال الشيخ أبو الحسين : الصحيح من الجواب أن جملة هذه الاعتقادات ضدٌ لهذا العلم . وإن كان أصحابنا يأبون هذا المذهب لهم وهو أن التضاد يرجع إلى الآحاد ، ولأجل المذاهب[٥] لا تبطل العلوم . يبين هذا أن علم الجملة فيما نحن فيه هو أن زيدًا إما هذا من العشرة [١٠ أ] أو هذا أو هذا . وهذا تنافيه كل الاعتقادات بأنه ليس في العشرة .

وقد ذكرنا في كتاب "المعتمد" أن من يقول إن العلم المجمل لا يتعلق إنْ عنى به أنه[٦] لا يحصل به من التمييز[٧] والتعيين مثل ما يحصل بالعلم المفصل[٨] فهو كذلك . وإن عنى به[٩] أنه لا يحصل به ضرب من التمييز والتعيين ، وأنه لا ينفصل عن تصور شئ غير معين[١٠] في نفسه فليس كذلك ، لأن من علم أن في الدنيا الصين - وإن لم يرها - فإنه لا يميزها عن[١١] سائر البلدان التي لم يرها ، بل تلتبس عليه بغيرها لو رآهما ،

(١) فى الأصل : ينافه .
(٢) أ : - المعلوم .
(٣) أ : - المعاكسين .
(٤) ب : - ينافيان .
(٥) أ : - المذهب .
(٦) ب : - إنه .
(٧) أ : - التحيز .
(٨) ب : - بالمفصل .
(٩) ب : - به .
(١٠) فى الأصل : معس .
(١١) ب : من .

ويفصل بين هذا العلم وبين تصور بلدة لم توجد بعد ، ويجد[١] العلم الأول[٢] إضافة[٣] إلى بلد معين في نفسه هو كائن[٤] في بعض الأرض وله في نفسه شكل وصورة مخصوصة ، ولا يجد مثل ذلك فيما يقدره ويصوره[٥] من بلد لو كان . وكذلك من علم محمداً عليه السلام ، وأنه ادعى النبوة وإن كان لا[٦] يميزه من سائر الناس فإنه يجد لعلمه[٧] به ما لا يجده لإنسان يتصوره ويعلم أنه لم يُخْلَق . ولو شرط في العلم المتعلق بالشيء أن يقع به تعيينٌ معلومه من غير لبس بغيره للزم في كثير من العلوم المفصلة أن يقال إنه ليس لها تعلق ؛ لأنه مع حصول ذلك العلم يجوز أن يلتبس معلومه بغيره .

ألا ترى أن من عرف القديم القادر للذات فإنه يجوز أن يكون له مثلٌ في هذه الصفات ، ويجوز أن يلتبس عليه أيهما هو[٨] صانع العالم . وإذا وجب في مثل هذه العلوم أن يقال إنها تتعلق بمعلوماتها فكذلك في كل علم مجمل لأنهما اشتركا في أنه يحصل لكل واحد منهما ضرب تمييز وتعيين بمعلومه[٩] .

---

(١) ب : ولا يجد .
(٢) ب :– الأول .
(٣) أ : مضاف .
(٤) أ : كان .
(٥) مطموس في النسخة ب : نجد مثل ذلك فيما نقدره ونصوره .
(٦) ب : لم .
(٧) مطموسة في النسخة ب .
(٨) أ : – هو .
(٩) ب : لمعلومه .

باب القول في الصفات، وهو الأصل الثالث من التوحيد

اعلم أن الصفة في اللغة هي[١] هو قول الواصف، ولا فرق /١٤ب بين قولهم وصف وصفة كالوعد والعدة ثم تعورف فيما يفيده وصف الواصف نحو قولنا عالم وقولنا أسود، فإنه يفيد في الأول ذاتًا دخل في ضمن وصفه أمر زائد[٢] عليه وهو يثبته للشيء. وفي الثاني يفيد ذات الجسم مع ما دخل في ضمنه وهو السواد. وفي عرف المتكلمين تفيد الأمر الزائد الذي يدخل في ضمن الوصف للذات سواء كان ذلك الزائد ذاتًا قائمة[٣] بذات أخرى، كما يقوله أصحابنا في قولنا في الجسم إنه أسود يفيد ذات الجسم مع قيام ذات به وهو السواد. والسواد هو الصفة والجسم هو الموصوف، كما تقوله الصفاتية في أوصاف الله تعالى بأنه قادر عالم إلى غير ذلك. أو كانت حالة للذات كما نقوله في كون الجسم كائنًا، وكما يقوله أصحابنا في وصفه تعالى بأنه قادر وعالم، أو كان راجعًا إلى نفي كقولنا غني أي ليس بمحتاج أو فعل للذات، أو نفي فعل، كما نقوله[٤] في وصفه تعالى بأنه خالق ورازق. وفي النفي كقولنا[٥] إنه حليم، أي لا يعجل عقوبة العاصي، أو كان حكمًا للذات كما نقوله في كونه سميعًا بصيرًا، بمعنى أنه يصح أن يسمع المسموع ويدرك المبصَر إذا وجدا[٦]. فإذا قلنا إنا[٧] نثبت له تعالى الصفات[٨] فإنما نعني به أنا نثبت له أمرًا مضافًا إلى ذاته، داخلا في ضمن تلك الصفة له. ثم يفسر كل صاحب مذهب قوله في صفاته بحسب ما يعتقده ويذهب إليه من المثبتين للمعاني أو الأحوال أو الأحكام.

واعلم أنّا ندل أولا على أنه لا بد من قديم محدث للأجسام، وأنه هو الله تعالى. ثم ندل على أنه تعالى قادر عالم حي إلى غير ذلك من الصفات.

---

(١) ب: - هي.
(٢) ب: أمرًا زائدًا.
(٣) أ: ما به !!.
(٤) ب: يقولونه.
(٥) أ: كقولنا.
(٦) أ: وجد.
(٧) أ: أنه.
(٨) أ: - الصفات.

أما الدلالة على أنه لا بد من قديم فلأنا قد بينا أن الأجسام محدثة وبينا أن الحوادث لا تكون إلا متناهية ، فصح أنها تنتهي عند قديم . وكما دل على ذلك فإنه يدل أيضًا على أن ذلك القديم ليس بجسم ولا عرض . وإذا وجب أن تنتهي جميع الحوادث عند قديم ليس بجسم لم يصح أن يدل بعد ذلك دليل على قديم ثانٍ . [١٠ب] فصح أن[1] نهاية الحوادث كلها ليس إلا قديمًا واحدًا وهو الله تعالى . وسنشرح هذا إذا انتهينا إلى الدلالة على أنه تعالى واحد .

---

(١) ابتداء من " فصح أن نهاية الحوادث . . . . . الخ حتى "ولهذا يصفونه بكونه سميعاً بصيراً" هذا كله سقط من النسخة أ . أى ابتداء من آخر ص١٤ب حتى ١٦ب من النسخة ب سقط من النسخة ألف وسوف نشير فى النهاية إلى الحد الذى انتهى عنده السقوط حيث بدأ ، بعد ذلك ، الاتفاق بين النسختين .

باب الدلالة على أن /١٥ أ الله تعالى قادر

اعلم أنا نعني بالقادر المؤثر على جهة الصحة . ومعنى الصحة أنه يوجد تأثيره لما هو عليه ، ولا يستحيل أن لا يوجده وهو على ما هو عليه في حال وجوده من كونه قادرًا . وإذا لم يكن مع موجب يفارق الموجبات التي يستحيل أن لا يوجد تأثيرها إذا كانت على ما هي عليه في حال وجود التأثير إذا لم يكن ثم منع إلى فعله فيجعل فعله أولى بالوجود من لا وجوده عند باعث يبعثه على وجوده . وسمي ذلك الباعث الداعي إليه ، ويحده بأنه المميز تميزًا لأجله يصح أن يفعل وأن لا يفعل ، إذا لم يكن ممنوعًا ولم يكن الفعل مستحيلاً في نفسه .

وينبغي أن ندل على الفرق بين القادر والموجب وندل على أنه تعالى قادر غير موجب ، فإن الفلاسفة قالوا إن ذاته تعالى موجبة لفعله . وقالوا إن العالم موجود معه لم يزل . وقالوا ، مع ذلك ، إنه جواد لم يزل معه جوده . وقالوا مع ذلك إنه تعالى قادر . وقالوا إن القادر في الشاهد والغائب موجب لفعله إذا حصل على الصفة التي يوجد عندها فعله . وقالوا القوة على ضربين : قوة ضرورية ، وقوة اختيارية . فالضرورية نحو إحراق النار ، والاختيارية نحو قدرتنا على الفعل . فالضرورية هي ما توجب فعله من غير علم ، والاختيارية هي ما توجب فعله عند علم .

أما الدلالة على أن القوة الاختيارية غير موجبة للفعل فلأن أحدنا يعلم باضطرار من نفسه ، ومن غيره من القادرين المشاهدين ، أنه لا يجب منه ومن غيره وجود الفعل . يبين هذا أنهم يعلمون باضطرار أنا نستحق الذم والمدح على فعلنا . ولو كان فعلنا موجبًا فينا لما استحسنوا ذمنا ، ألا ترى أنهم لا يستحسنون ذم الملجأ إلى الفعل مع أن الملجأ لا يجب وجود الفعل منه ، وإنما يقرن بقوة دواعيه إلى وجوب الفعل منه .

يبينه أن الملجأ إلى الهرب من السبع قد يعدل من طريق إلى طريق . ولو عرض له نار في طريقه لتوقف أو لسكت عنها . فصح أنه يفعل بحسب دواعيه كالملجأ .

واحتجوا فقالوا : لو صح أن لا يوجد فعل القادر المختار عند دواعيه لاحتيج[1] في وجود الفعل إلى أمر زائد على القدرة والدواعي . ثم الكلام في ذلك الأمر كالكلام في

(١) لعلها : لاحتاج .

/١٥ب ذلك الأمر[1] كالكلام في القدرة والدواعي حتى يؤدي ذلك إلى ما لا يتناهى . فصح أنه موجب لفعله .

والجواب أنا لا نقول إن عند دواعيه يكون وجود فعله ولا وجود فعله على سواء فيلزم ما قلتم ، بل نقول بأن عند دواعيه يصير وجود فعله أولى من لا وجوده ، فيترجح وجوده على أن لا يوجد . فلم يحتج إلى أمر زائد على القدرة والدواعي .

فإن قيل : فأنتم تقولون إنه يجب وجود فعل القادر عند قوة الدواعي . قيل له : إنا نعني بذلك أنه لا بد من أن يوجد فعله عند قوة الدواعي وإن كان لا يستحيل أن لا يوجد لمكان المؤثر فيه . وأما الدلالة على أنه تعالى قادر فهي أنه وجد فيه الفعل على جهة الصحة . وأهل اللغة يسمون من هذه حاله قادرًا .

وإنما قلنا إنه وجد منه على جهة الصحة فلأنه لو وجب وجوده لم يكن وجوده في وقت أولى من وقت . فكان يجب وجوده لم يزل . وقد بينا أن الأجسام محدثة مسبوقة العدم . وإذا أحكم ما ذكرناه سقط ما بنوا على ذلك من إثبات العقول والأفلاك الموجبة عنها إلى غير ذلك مما يذكرونه في السلسلة المنتهية إلى ذات الباري سبحانه .

وأما أصحابنا فقالوا : إن القادر هو المختص بحالة لكونه عليها يصح أن يفعل وأن لا يفعل على بعض الوجوه . وكذا قالوا في كونه تعالى عالمًا وحيًا وموجودًا . وسنتكلم في باب مفرد فيما يحتج به المثبتون للأحوال والنافون لها إن شاء الله تعالى .

---

(١) مكرر في النسخة ب .

باب الدلالة على أنه تعالى عالم

اعلم أن العالم هو المتبين للشيء . وليس هذا بحدٍ لأن الصحيح أن العلم والعالم لا يحدان ، لأنه لا يوجد في الألفاظ أظهر من قولنا علم وعالم في الإنباء عن معناهما فيحدان به . والواحد منا يجد كونه عالمًا من نفسه ، فلا حاجة إلى تحديده .

والدلالة على أنه تعالى عالم هي أنه وجد منه الأفعال المحكمة . والمحكمة هي المرتبة ترتيبًا مطابقًا للمنفعة . فلا بد في الفعل المرتب من تقديم بعض أجزائه وتأخير البعض . والكل يصح وجوده من غير ترتيب أو على غير ذلك الترتيب . فلولا أمر زائد على القدرة عنده يصح أن يوجده على ترتيب مجتمع من أجزاء بأن يقع على ذلك أولى من أن يوجد من غير ترتيب أو على غيره . وذلك الأمر هو كونه عالماً . فأما الأفعال المحكمة فالعالم بأسره/ ١٦أ وأجزائه كبنية الحيوانات والنباتات والأشجار والثمار إلى غير ذلك .

فإن قيل : ما أنكرتم أن يخلق الله تعالى أجزاء العالم غير محكمة ثم يُحْكِمْها غيره فلا يدل به إحكامها على أنه تعالى عالم . قيل له : إن ذلك المحكِم لا يخلو إما أن يكون واجب الوجود أو جائز الوجود . فإن كان واجب الوجود لزم فيه أن يكون عالما لذاته ، وفي ذلك وجوب كونه عالما . وإن كان جائز الوجود لم يخل : إما أن يكون موجبًا أو مختارًا . فان كان موجبًا لم يصح أن يكون واحدًا ؛ لأن ترتيب بنية الحيوان فيه أمور كثيرة ويصح أن تكون على خلاف ترتيبها . ومثله لا يصح من واحد . وإن كانت أشياء كثيرة فلا بد من إيجادها على ترتيب لتحصل بها بنية الحيوان مترتبةً . فيدل ذلك على كونه عالمًا كترتيب بنية الحيوان على ذلك . وإن كان مختارًا فلا بد من أن يكون حيًا عالمًا إما لذاته أو لا لذاته ، فيلزم في خالقه أن يكون عالمًا . لأن من لا يعلم شيئاً لا يصح منه خلق عالم ولا جعل غيره عالمًا .

وقد ذكرنا في كتاب "المعتمد" أن الجزء الواحد من الفعل يدل على أن موجده على جهة الصحة عالم . يبين هذا أن قدرة القادر تتعلق بأفعال كثيرة مختلفة على سواء ، وليس بعضها بإيجاده أولى من بعض لولا داعٍ له إلى إيجاده . ولا يصح أن يدعو القادر داعٍ إلى إيجاد شيء إلا وهو متصور له ، عالمٌ به . ولا يمكن أن يقال إن ما يدعوه إلى إيجاده هو الظن ؛ لأن الظن لا يصح تعلقه بذوات الأشياء ، وإنما يصح[أن] يتعلق بصفات زائدة على ذواتها ؛ ولهذا إنا متى جربنا أنفسنا بأن نظن حجمًا أو سوادًا لم يمكننا ذلك ، وإنما يمكننا أن نظن أن الحجم كائن أو أسود . فصح أنه تعالى عالم .

باب الدلالة على أنه تعالى حي

اعلم أن الحي هو الذي لا يستحيل أن يقدر ويعلم . وقد دللنا على أنه تعالى عالم قادر ، فلزم كونه حيًا . وإنما قلنا إن المصحح لذلك ليس إلاّ كون الحي حيًا لأن عند العلم به نعلم صحة ذلك ، وعند العلم بنفيه نعلم استحالته . ألا ترى أن عند العلم بأنه جماد نعلم استحالته .

فإن قيل : إنه كما يستحيل أن يكون غير الحي عالمًا قادرًا فكذلك يستحيل أن يكون ما ليس بجسم عالمًا قادرًا . ألا ترى أن الأعراض يستحيل أن تكون عالمة قادرةً فأوجبوا فيه تعالى أن يكون جسمًا كما أوجبتم أن يكون حيًا ، قيل إن الجسمية لا حظ لها في تصحيح القدرة والعلم . ألا ترى أن الجمادات كالحجر والنار ما داما على صفتهما /١٦ب فإنه يستحيل فيهما ذلك ، وإنما وجب أن يكون الحي منا جسمًا لأنه لا يصح أن يكون حيًا إلا ببنية ومزاج ورطوبة ويبوسة . وكل ذلك لا يصح وجوده إلا في جسم ؛ فلذلك وجب في الشاهد أن يكون جسمًا .

باب القول في كونه تعالى سميعًا بصيرًا

اختلف شيوخنا في فائدة وصفه بذلك ، فذهب شيوخنا أبو هاشم وأصحابه إلى أن فائدته هو أنه لا يستحيل أن يدرك المسموع والمبصَر إذا وُجِدا . ولهذا يصفونه بكونه تعالى سميعًا[*] [١٠ب] بصيرًا لم يزل .

وذهب شيوخنا[١] البغداديون إلى أن فائدته هو[٢] أنه تعالى عالم بما يسمعه الأحياء منا وما يبصرونه . واختلافهم في فائدته منشأ من اختلافهم في هل هو تعالى مدرك للمدركات كالأحياء منا؟

فعند أبي هاشم وأصحابه أن هذه الصفة يجوز إثباتها لذاته تعالى كالأحياء ، وعندهم لا يجوز إثباتها له ، وإنما يصح على الأحياء منا ، وينبغي أن نتكلم أولا فيما يحتج به كلا الفريقين حتى نبين جواز ذلك عليه تعالى أو نفي[٣] جوازه . ثم حينئذٍ نبين قول[٤] كل واحد من الفريقين في فائدة وصفه تعالى بكونه سميعًا بصيرًا .

أما من منع جواز ذلك عليه تعالى فانه يقول إن إدراك المدركات ليس إلاّ تأثير المدرك في الحواس . ثم نعلمه من أثر في حاسته[٥] وذلك طريق للمدرِك إلى العلم بالمدرَك ، وهذا إنما يصح في الأجسام .

والدليل على أن الإدراك هذا أنّا نجد ذلك من أنفسنا عند إدراكنا المدركات . ألا ترى أن عند اشتداد الصوت نجد الصدمة في صماخنا بحسب اشتداده . ولذلك[٦] يشتد عند ذلك الإدراك[٧] خوفًا من فساد حاسة السمع . قال الله تعالى ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ (البقرة آية ١٩) . ونجد تأثير الحرارة والبرودة في حاسة اللمس وكذا في[٨] حاسة الذوق خصوصًا إذا كان المذوق حامضًا أو حريفًا . وإنما

(*) هذا آخر الجزء الذي سقط من النسخة أ ، والذي أشرنا إليه ، هامش ص٦٥ .
(١) أ :- شيوخنا .
(٢) ب :- هو .
(٣) ب :- ونفي .
(٤) أ :- كلام .
(٥) أ :- حاسة .
(٦) ب :- ولهذا .
(٧) ب :- الأذان .
(٨) أ :- وكذا في .

يشتبه الحال في المرئي وتأثيره في حاسة الرؤية هو انطباع صورة المرئي في إنسان الحدقة كما تنطبع صورة الأجسام في المرآة[١] . ونجد تأثير المرئيات[٢] أيضًا إذا نظرنا إلى الأشياء المشرقة جدًا . ونجد صورة المرئيات في حدقة أحدنا إذا نظرنا إلى حدقته من قريب . ولهذا احتيج إلى اختلاف الحواس لأجل اختلاف/١٧أ المدركات . ولم يورد هذا الوجه عنهم أصحابنا في كتبهم إلا الشيخ أبي الحسين ، فإنه أورده في كتاب "التصفح" ، إلا أنه لم يجبهم عن ذلك ، وأجبناهم نحن في كتاب "المعتمد" فقلنا إنا ننكر[٣] هذا التأثير وأنه شرط في إدراك الواحد منا للمدركات كسائر شروط الإدراك في حقنا . وإنما الشأن في هل يحصل عند هذا التأثير أمر زائد على التأثير أم لا؟ فإذا قلنا[٤] إنه يحصل معه أمر زائد وأن ذلك هو إدراك المدرِك لا تأثير المدرَك في الحاسة ، تبين أن ذلك الزائد عليه تعالى جائز لم يزل[٥] . على أن الموجب لذلك الأمر الزائد ليس إلا كون الذات حياً ، وهو تعالى حي . فيلزم عند وجود المدرك أن يكون مدركًا .

ومما يدل على أنه لابد من هذا الأمر الزائد عند وجود المدرك وحصول سائر الشروط ، وتأثير المدرك ، أن الرائي يفصل بين ما يراه ويعلمه وبين ما يعلمه من دون رؤية فصلاً ظاهراً راجعاً منه إلى نفس المرئي والمعلوم . فلولا أمرٌ زائدٌ على ما ذكرنا يحصل بين الرائي والمرئي لما وجد هذا الفصل .

وليس يمكن أن يقال إن هذا الفصل راجع إلى تأثير المرئي في الحاسة ، لأن هذا التأثير يحصل في الحاسة . فلو لم يكن إلا العلم بهذا التأثير والعلم بالمدرك ، للزم أن نجد ما ذكرناه من الفصل راجعًا إلى الرائي ؛ لأن التأثير فيه والعلم بالمرئي كما نفصل بين كونه قادرًا وعالمًا . ونجد الفصل راجعًا إلى أمرين حاصلين له . وقد ذكرنا أن هذا الفصل الذي ألزمناه نجده راجعًا منه إلى نفس المرئي الذي هو المعلوم .

---

(١) أ : + في حدقة .
(٢) أ : - ونجد تأثير المرئيات .
(٣) ب : إنه لا ينكر .
(٤) ب : بينا .
(٥) ب : + ثم يدل .

فإن قيل إنه يحصل له أمران لكل واحد منهما تعلق بذلك الشيء فلا يمتنع أن نجد كل واحد منهما راجعًا إلى ما لهما به تعلق . قيل له[١] إن هذا التأثير [١١أ] على قول القائل لا يصدر عن الرائي إلى المرئي ، فلا تعلق له بالمرئي كتعلق العلم به ، وإنما تعلقه به[٢] هو أن يحصل له[٣] هذا التأثير بالمدرك[٤] وذلك ليس بأمر يصدر من الرائي إلى المرئي ، كالعلم . فلما وجد أمرين[٥] كل واحد منهما يصدر منه إلى الشيء الذي هو /١٧ب المعلوم والمرئي ، علمنا أن ذلك ليس هو التأثير المقصود[٦] على الحاسة . وأيضًا فلو لم يكن إلا تأثير المدرك في الحاسة للزم أن نكون نحن الفاعلين لإدراك الصوت في السامع[٧] لأنا نفعل الصوت وتأثيره في حاسة الغير[٨] موجب عنه ، وما حدث عن فعلنا فهو فعلنا . والعقلاء بأسرهم يعلمون أنا نفعل الصوت وسماعه يصدر من السامع . ولهذا لا يصح أن يستحق المدح ولا الذم[٩] على سماعه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن يكون هذا الأمر الزائد هو قوة العلم بالمدرك؟ قيل له إن قوة العلم هو أمر من جنس العلم الذي هو طمأنينة القلب . ومعلوم أن رؤية الشيء ليس[١٠] من جنس طمأنينة القلب ، فلابد من أمر زائد على العلم عند [ه] يقوي العلم . وإذا ثبت هذا الأمر الزائد[١١] صح أن ينظر في هل يثبت لذات الباري تعالى أم لا؟ فنقول : إن المقتضي لهذا الأمر الزائد[١٢] ليس إلا كون الحي حيًا وعند وجود المدركات وعند حصول الشروط التي هي شرط[١٣] في إدراك الواحد منا . وقد قدمنا الدلالة على كونه حيا فلزم أن يقتضي ذلك .

---

(١) أ :- له .
(٢) أ : تعلق به .
(٣) أ :- له .
(٤) أ : + به .
(٥) هكذا ولعلها أمران .
(٦) ب : المقصور .
(٧) ب : + منا .
(٨) ب : + السامع .
(٩) أ : والذم .
(١٠) ب : + هو
(١١) أ :- الأمر .
(١٢) ب :- الزائد .
(١٣) ب : حصول الشرائط التي هي شروط .

وإنما قلنا إن المقتضي ذلك[١] ليس إلا كون الحي حيًا فقط ، فلأنَّ العقلاء متى علموا في شخص أنه حي وأخبروا بأنه يسمع و[٢] يدرك الحرارة والبرودة والآلام بالضرب[٣] فإنهم لا يحيلون ذلك ويحيلونه في الجماد . وبيّنا أيضًا أنه تقرر عندهم أن الإدراك[٤] يصدر من الحي المدرك سواء علموا شروط الإدراك حاصلةً له أو غير حاصلة . فلولا ما تقرر في عقولهم من أن المقتضى لذلك هو كونه حيًا لما به[٥] علموا نفي إحالة صدوره عنه عند علمهم بكونه حيًا .

فان قيل : ما أنكرتم أن يكون المقتضي للإدراك هو الحواس ، لأن الإدراك يقف عليها كما يقف على الحياة؟ قيل له : إنا نقدر الحواس وشروطها حاصلة للميت والجماد ولا يمكننا أن نتوهم فيه الإدراك[٦] ونقدر[٧] إنتفاء الحواس عن[٨] الحي ، ونتوهم فيه الإدراك على بعض الوجوه . فعلمنا أن المصحح والمقتضي لذلك هو الحياة ، وأن الحواس شروط وآلات[٩] له . وجرى هذا مجرى العلم بكون الحي قادراً إذا قدرنا انتفاء الآلات عنه وقدرنا آلات الفعل للجماد . فإنا نجد العلم بنفي استحالة الفعل[١٠] منه على بعض الوجوه تابعًا[١١] لكونه قادرًا لا للآلات لما كان هو المصحح للفعل والمؤثر في وجوده ، فكذلك هذا في كون الحي حيًا .

فالسمع دال على أن الحواس آلات في الإدراك بها . قال الله تعالى ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (الأعراف ،١٩٥) /١٨أ فأضاف السماع إلى السامع بالأذن[١٢] . فإذا ثبت أنها آلات ، والآلات[١٣] إنما يحتاج إليها في الإدراك من ليس بحي

---

(١) أ :- ذلك .
(٢) ب :- يسمع و .
(٣) أ : بالصوت .
(٤) ب : + لهم .
(٥) ب :- به .
(٦) ب : + على وجه .
(٧) يمكن أن تقرأ : ونقرر .
(٨) أ : من .
(٩) في الأصل : والآلات .
(١٠) أ :- الفعل .
(١١) ب : بأنها .
(١٢) ب : بالآذان .
(١٣) أ :- إنما يحتاج إليها .... بحي لذاته لأن الآلات .

لذاته لأن الآلات أجسام ، و(١) لا يتصور في الحي الذي ليس بجسم أن يحتاج إلى الآلات كالقادر لذاته والقادر الذي هو جسم . فصح أنه تعالى سامع مبصر ، وصح وصفه بأنه سميع بصير على معنى المبالغة بكونه سامعاً مبصرا وبمعنى نفي استحالة كونه سامعًا .

ولما كان العلم بالمدرك يتبع الإدراك في الشاهد جاز أن نتوسع بقولنا الحي سامع ، مبصر ، وسميع بصير عن كونه عالمًا بالمسموعات المبصرات . ولسنا نمنع أصحابنا البغداديين عن وصفه بذلك المعنى الذي ذهبوا إليه ، إلا أن هذا التوسع عندنا في الأغلب مشروط بحصول العلم عن سماع المسموع وإبصار المبصر . ولهذا لا يصح ولا يطلق في الأغلب وصف الأعمى [١١ب] والأصم بأنه بصير أو سميع إذا حصل لهما العلم للأعمى بالبلدان بالأخبار المتواترة ، وللأصم العلم بالأصوات بالعلم(٢) بالكتابة . فتبين أن الصحيح ما قاله شيوخنا البصريون لفظًا ومعنى .

فأما أصحاب أبي هاشم فإنهم احتجوا لكونه تعالى سامعًا مبصرًا بأنه تعالى حي لا آفةَ به . وكل حي هذه حاله فإنه يجب أن يكون مدركاً إذا وجد المدرَك . ويعنون بقولهم لا آفة به(٣) نفي فساد الحواس . قالوا : وإذا لم تجز عليه تعالى الحواس استحال عليه فساد الحواس . قالوا : والمقتضي(٤) للإدراك هو كون الحي حياً(٥) بما تقدم . وقد ذكروا لبيان ذلك قسمةً مطولةً نستغني عنها .

ويقال لهم : على قولهم لا آفة به أتقدرون في الآفات فوات الحواس ونفيها أم لا؟ فإن قالوا لا ، قيل لهم كيف يؤثر فساد آلة الحواس في صحة(٦) الإدراك ولا يؤثر فواتها أو(٧) نفيها فيها(٨) . فإن قالوا : إن نفي الآلة شرط في حق من تجوز عليه الحواس ؛ فلذلك يؤثر فواتها في صحة إدراكه . قيل لهم : فقولوا في حقه تعالى إنه حي لذاته ، فوجب كونه

---

(١) ب :- و .
(٢) ب :- بالعلم .
(٣) أ :- لا آفة به .
(٤) أ :- والمنقضي .
(٥) ب : + ونفي الآفات شرط فيه ويمكن أن يثبته أن المقتضي هو كون الحي حيًا .
(٦) ب : الآلة في صحة .
(٧) أ :- فواتها أو .
(٨) أ :- فيها .

مدركاً . ثم بينوا أن المقتضي للإدراك ليس إلا كونه حيًا ، واستغنوا عن نفي الآفات شرطًا في إدراكه تعالى .

واحتج شيوخنا /١٨ب البغداديون لنفي الإدراك عنه تعالى ، فقالوا : لو جاز عليه الإدراك لصار مدركًا بعد أن لم يكن مدركًا وذاك تغير(١) ، والتغير(٢) عليه مستحيل . وأجابهم البصريون بأن التغير لفظة ليس لها حقيقة صحيحة ، لأن حقيقتها هو أن يصير الشيء غيرًا لنفسه ، وذلك مستحيل . واستعمل على وجه التشبيه بالحقيقة في الشيء يوجد بعد العدم ، أو الجسم الذي تتغاير عليه الأعراض المدْركةُ كالألوان والطعوم والروائح ، أو الجسم ليخف بعد سمن أو يكبر بعد الصغر . وكل ذلك منتفٍ عن الحي يصير عالمًا أو مدركًا بعد أن لم يكن . ولهذا لا يوصف أحدنا إذا رأى شيئًا بعد أن لم يره أنه تغير .

واحتجوا أيضًا بأنه تعالى لو كان مدركًا لصح وصفه بأنه ذائق وشام . والجواب أن مثل هذه الأوصاف لا تفيد في كون الحي مدركًا ، وإنما تفيد كونه طالبًا للإدراك بحاسة مخصوصة . فالذائق هو المماس لمحل الطعم بحنكه طلبًا لإدراك الطعم . والشام هو المماس لمحل الرائحة بخياشيمه طلبًا للرائحة . ولهذا يقال ذُقْتُه وشممتُه ، فلم أجد طعمًا ولا رائحةً .

وقالوا أيضًا لو كان تعالى مدركًا لإدراك الألم واللذة ولوصف بأنه آلِمٌ مُلْتَذٌ والجواب : إن الوصف بذلك لا يفيد كون الحي مدركًا فقط ، بل يفيد في الألم أنه يدركه مع كونه نافرًا عن إدراكه ، وفي الملتذ أنه يدركه مع كونه مشتهيًا لإدراكه ، والله يتعالى عن الشهوة والنِّفار فيوصف بأنه مدرك للألم واللذة الموجودَيْن فينًا ولا يوصف بما يوصف به لما ذكرنا .

---

(١) أ : يتغير .
(٢) ب : والتغيير .

باب القول في وصفه تعالى بأنه مريدٌ وكارهٌ

اختلف الشيوخ في فائدة وصفه تعالى بذلك . فذهب شيوخنا البصريون : أبو على وأبو هاشم وأصحابهما إلى أنه يفيد أمرًا زائدًا على دواعيه[1] إلى الفعل . وقالوا في الشاهد إن الإرادة أمر زائد على الدواعي إلى الفعل . قالوا : وهو ميل القلب إلى الفعل ولم يصفوا إرادة الله تعالى بأنها ميل . وهذا أيضًا مذهب الكُلّابية[2] والأشعرية[3] والنجارية[4] .

(١) ب : الدواعي .

(٢) الكُلاَّبية أصحاب عبد الله بن سعيد بن كلاب ، أبي محمد قحطان . وكُلاَّب بضم الكاف وتشديد اللام ، قيل لقب بهذا اللقب لأنه كان يجتذب الناس إلى مقعده إذا ناظر عليه كما يجتذب الكُلاَّب الشيء . من أعماله : الصفات ، خلق الأفعال ، الرد على المعتزلة . يرى أن لله صفات قائمة به لا هي هو ولا هو هي . . . (راجع مقالات الإسلاميين والأعلام للزركلي) .

(٣) الأشعرية فرقة أشهر من أن نترجم لها هنا٠٠٠ لكن يبقى أنها تنتسب إلى أبي الحسن الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ) القائل بقدم الصفات وبنظرية الكسب وبرؤية الله . . . وكان الرجل قد نشأ على مذهب المعتزلة لأسباب كثيرة انقلب عليها . . من أهم أعماله : مقالات الإسلاميين ، اللمع ، الإبانة عن أصول الديانة .

(٤) تنسب هذه الفرقة إلى الحسين بن محمد بن عبد الله النجار (ت ٢٢٠هـ) ويرى الإيجي في جـ٢ من «المواقف» أن النجارية من كبار الفرق الإسلامية ، وهم موافقون لأهل السنة في خلق الأفعال وأن الاستطاعة مع الفعل وأن العبد يكتسب فعله . وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالإبصار . وفرقهم ثلاث : البرغوثية ، الزعفرانية ثم المستدركة . والنجارية كما صنفها الأشعري في مقالاته من جملة "المرجئة" فقد زعم النجار أن الإيمان هو المعرفة بالله وبرسله وفرائضه٠٠ والإقرار باللسان . ومن جهل ذلك حتى بعد قيام الحجة عليه يُعد كافرًا . ومما قالته : إن الإنسان لا يكفر إذا ترك خصلة من خصال الإيمان . لهذا فإن الناس يتفاضلون في إيمانهم لأن الإيمان كما يقولون يزيد وينقص . وللنجار عدة كتب منها : البدل في الكلام ، المخلوق ، إثبات الرسل ، الإرجاء ، القضاء والقدر . (راجع مقالات الإسلاميين نشره محمد محي الدين جـ١ ، ص١٩٩ - النهضة المصرية - سنة ١٩٥٠م ، وكذلك الجزء الثاني من المواقف للإيجي بشرح السيالكوتي ، ص ٤٩١ ، طبع حجر ، وراجع الأعلام للزركلي ، جـ٢ ، ص ٢٥٣) .

وذهب سائر الشيوخ كأبي الهذيل والنظام[١] والجاحظ[٢] والكعبي[٣] إلى نفي هذا الأمر الزائد عنه تعالى . وقال أكثرهم إن فائدة وصفه بذلك إذا قيل إنه مريد لأفعاله تعالى أنه فعلها وليس بساهٍ عنها[٤] ولا بمكره عليها . ومعنى كونه مريداً لأفعال /١٩أ غيره أنه آمر بها .

وحكى شيخنا أبو الحسين [١٢أ] في كتابه[٥] التصفح عن بعض الشيوخ أن الإرادة هي الداعي الخالص أو المترجح على الصارف إلى الفعل في الشاهد والغائب . وهذا القول هو الذي اخترناه في كتاب "المعتمد" . وسلم الشيخ أبو الحسين أن الإرادة أمر زائد[٦] على الداعي إلى الفعل في الشاهد . وقال فيه تعالى : إن إرادته هي داعيه إلى

---

(١) هو أبو اسحق إبراهيم بن سيار النظام ، أحد كبار المعتزلة في البصرة و "فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة" على حد تعبير مؤلف «تاريخ بغداد» . ومن المرجح أن النظام ولد ١٨٥هـ ومات ٢٢١هـ . قصد الأهواز وعرف كسْكر وله مع هشام بن الحكم مناظرات في دقيق الكلام . وقيل إنه عرف مجلس الرشيد ووزيره يحيى البرمكي . . . وحضر مجلس المأمون مع أستاذه أبي الهذيل العلاف . (من أفضل ما كتب عن النظام كتاب الأستاذ الدكتور أبو ريدة "إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية" مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، سنة ١٩٤٦م ، وراجع الفرق بين الفرق ، ص ١٤٧ - ١٦٥ ، والملل والنحل ، جـ١ ، ص٥٣ - ٥٩ ، ومقالات الاسلاميين . . .)

(٢) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء ، الليثي ، الشهير بالجاحظ ، رئيس فرقة الجاحظية من المعتزلة وأحد كبار أئمة الأدب العربي . ولد بالبصرة سنة ١٦٣هـ ، وتوفى سنة ٢٥٥هـ = ٧٦٩م . من أهم أعماله : البيان والتبيين ، المحاسن والأضداد ، أخلاق الملوك ، الحيوان ، البخلاء . طالع كتب الفلاسفة وتبنى آراء كثيرة لهم . ذهب إلى أن المعارف كلها ضرورية ولا إرادة في الشاهد أي في الواحد منا ، إنما هي إرادته لفعله : عدم السهو ، وقال إن للأجسام طبائع ثابتة ، وقال بانعدام الجوهر مع تبدل الأعراض عليه ، والخير والشر من فعل العبد ، (راجع شرح المواقف جـ٢ ، ص٤٨٣ ، والملل والنحل جـ١ ، ص٧٥-٧٦ ، والفرق بين الفرق ص ص ١٨٧-١٨٩) .

(٣) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني أبو القاسم . أحد أئمة المعتزلة ، وكان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية . ولد سنة ٢٧٣هـ وتوفى ببلخ سنة ٣١٩هـ . من أعماله : التفسير ، تأييد مقالة أبي الهذيل ، قبول الأخبار ومعرفة الرجال ، السُّنة ، أدب الجدل ، مقالات الإسلاميين . (راجع الفرق بين الفرق ، ص ١٩٢ وما بعدها ، والأعلام للزركلي جـ٤ ، ص ٦٥ ، ٦٦) . ومما قاله صاحب الفرق بين الفرق عن الكعبي قوله : إن الله تعالى لا يرى نفسه ولا غيره إلا على معنى علمه بنفسه وبغيره . وقد تابع الكعبي النظام في قوله : إن الله تعالى لا يرى شيئًا في الحقيقة!! وهذا ، فيما نرى ، قول مبالغ فيه من قِبَل عبد القاهر البغدادي . كذلك يرى الكعبي أن الله لا يسمع شيئًا على معنى الإدراك الحسي بالسمع ، حيث أول السمع بمعنى العلم بالمسموعات وأنكر الكعبي أن تكون لله إرادة على الحقيقة ، (راجع الفرق بين الفرق ، ص ١٨١ - ١٨٢ ، والأعلام للزركلي جـ٤ ، ص ٦٥ ، ٦٦ ، وراجع كذلك : فلسفة المتكلمين لـ "ولفسون" ص ٢٤٣ ، ٣٨١ من الجزء الأول ، وكذلك مواضع متفرقة من الجزء الثاني ، ترجمة د . مصطفى لبيب - المشروع القومي للترجمة ، ط١ ، سنة ٢٠٠٥م) .

(٤) ب :- عنها .

(٥) أ :- كتاب .

(٦) ب : أمرًا زائدًا .

الفعل . واحتج لذلك بأن أحدنا يدعوه الداعي إلى الفعل بأن يعلم فيه نفعًا خالصًا ثم يجد نفسه كالطالبة لفعله عند إيجاده ولا شيء أظهر مما يجده المرء[١] من نفسه .

ولقائل أن يقول : إن الداعي إلى الفعل طالب[٢] له ، فإذا بقي على الداعي إلى وقت الفعل لم يمتنع أن يجد نفسه كالطالبة له . وليس لأحدٍ أن يقول : إن أحدنا يدعوه الداعي إلى الفعل ثم يؤخر فعله ثم يجد من نفسه أمرًا زائدًا في حالة[٣] الفعل ، وهو قصده إلى إيجاده ؛ لأنه لا يجوز أن يؤخر إيجاده بعد الداعي إلاّ لضرب من الصارف ، وعند إيجاده يجد داعيه إلى الفعل[٤] خالصًا عن الصارف أو مترجحًا عليه ، ولهذا يفصل بين الحالتين . فإن أثبتوا أمرًا زائدًا على ذلك لم يكن إليه طريق فيجب نفيه .

واحتج أيضًا أصحابنا المثبتون للأمر الزائد فقالوا : إن العالِم بما يفعله إذا كان فعله مقصودا بداعيه لا يفعله إلا وهو قاصدًا(*) إلى فعله مريد له . ولا علة لذلك إلا أنه قادر غير ساهٍ وله داع إلى فعله . وكل ذلك حاصل فيه تعالى ، فيجب كونه مريدًا .

والجواب أنه لا شبهة فيمن فرضتموه أنه يكون مريدًا وإنما الشأن في أن تثبتوا أن كونه مريدًا أمر زائد[٥] على داعيه إلى الفعل وخلوصه على الصارف أو ترجحه عليه .

فإن قالوا : إن الداعي يدعوه إلى فعل يشاركه فيه غيره من أفعاله المقدورة له كالخروج من دار لها بابان ثم[٦] يفعل أحدهما دون الآخر . فلولا أمر زائد على الداعي لم يخصص ذلك بالوقوع دون غيره . قيل لهم : هذا لازم لكم أيضًا لأنكم تقولون ، فيمن فرضتموه ، إنه يفعل إرادة أحد الفعلين دون الآخر لذلك الداعي ، فما قلتموه في ذلك فهو جوابنا . فإن قالوا : إنه يفعل أحدى الإرادتين لا لأمر زائد على الداعي أجبناه بمثله ، وإن قالوا : لا نفعلها إلا لداعٍ أزيد من[٧] ذلك الفعل دون غيره أجبناهم بمثله .

(*) هكذا في الأصل ، والأصح : قاصدٌ .
(١) أ :- المرء .
(٢) ب : طلب .
(٣) ب : حال .
(٤) ب :- الفعل .
(٥) في الأصل : أمرًا زائدًا .
(٦) أ :- بابان ثم .... على الداعي .
(٧) ب : عن .

واحتجوا أيضًا بأن المخبِر والآمر لا يكون كذلك إلا وهو/١٩ب مريد والله تعالى مخبر وآمر فوجب أن يكون مريدًا . وإنما قلنا ذلك لأن صيغة الخبر نحو قولنا محمد رسول الله يصح أن تكون خبرًا عن كل مسمى باسم محمد ، ولا بد من أمر له يكون[١] خبرًا عن محمد بعينه . وكذلك صيغة الأمر تصح أن تكون تهديدًا أو إباحةً وتحديًا ، ولا يجوز أن تكون خبرًا عن ، وأمرًا للصيغة ، ولما[٢] ترجع إليها لعينها أو وجودها وحدوثها . لأن كل ذلك يحصل ويصح أن يكون خبرًا عن كل واحد من المتحدين[٣] وصيغة الأمر غير أمر .

ويقال لمن قال من أصحابنا إنه خبر عنه لعينه وأمر لعينه : ما حقيقة الأمر والخبر ، بينوها لنا ثم عللوها بالعين . ومتى بينوا ذلك فإنه تبين أنه غير معلل بما راموا . لأنهم متى قالوا إن الخبر هو الصيغة التي يقصد بها إعلام الغير بمخبرها . وقالوا في الأمر هو قول القائل لمن دونه : افعل ! علم أن كل صيغة من جنسها تشارك غيرها في معناها .

ويقال لمن قال إن الأمر أمر[٤] لصيغة : ما تعنون بقولكم أمر لصيغته؟ أتعنون به أنه متى صدر عن[٥] حكيم يجب حملها على أنها أمر . فإن قالوا بذلك سلمنا لهم ذلك . وليس كلامنا فيه وإنما كلامنا في : هل قولنا إنه يفيد أنه على صيغة افعل أو يفيد مع ذلك أمرًا زائدًا عليه؟ فإن قالوا : إنه يفيد الصيغة فقط بطل التهديد والإباحة والتحدي . وإن قالوا إن ذلك الأمر يرجع إلى نفي نحو قولهم صدرت الصيغة[٦] منه وليس بكاره للفعل ولا ساهٍ ولا عابث ولا مبيح ولاً متحدٍ [١٢ب] قيل لهم : فقد سلمتم أنه مريد للفعل لأنه لابد له[٧] من غرض في إيجادها إذا لم يكن ساهياً ، وإذا لم يكن غرضه ما ذكرتموه[٨] ثبت أن غرضه أن يفعل المأمور ولا يجوز أن يرجع إلى المخبر والمأمور[٩] أو صفاته ؛ لأن كل ذلك يحصل ويكون خبرًا عن واحد دون غيره ، ويصح أن يكون أمرًا

---

(١) أ : ولابد من أن يكون .
(٢) ب : أو لما .
(٣) ويمكن أن تقرأ : المحمدين!!
(٤) ب : أمرا .
(٥) ب : من .
(٦) أ :– الصيغة .
(٧) أ :– له .
(٨) ب : ذكرتم .
(٩) ب : أو المأمور .

وتهديدًا ، فلا بد من أمر يرجع إلى المخبر والآمر . ولا يجوز أن يكون كذلك لقدرته أو علمه بالمخبر والمأمور(١) به وبأحوالهما ، أو علمه بالصيغة وأحوالها ، لأن كل ذلك يحصل وتكون الصيغة خبرًا عن واحدٍ دون غيره ، وصيغة الأمر تكون تهديدًا . فلم يبق إلا أن(٢) يكون كذلك لكونه مريدًا .

والجواب أنه لا شبهة في أنه لا بد في صيغة الخبر من إرادة المخبر والآمر ، لكن ذلك داعيه في الخبر إلى إعلام الغير بمخبره/٢٠أ وفي الأمر داعيه إلى فعل الغير وهو كونه عالمًا بوجوبه عليه أو مندوبًا إليه ، وداعيه إلى أن يكون تعريضًا للثواب أو علمه في الشاهد بما له فيه من النفع أو للمأمور ، فبينوا أن الإرادة أمر زائد على ذلك ، ولا طريق إليه . وإذا ثبت أنه لا طريق إليه وجب نفيه . وهذه طريقة مسلمة عند الكل وسنبين صحتها أيضًا إن شاء الله تعالى(٣) . وإذا وجب أن يكون مريدًا بإرادة حادثة بطل ذلك بوجهين : أحدهما أنه يكون مريدًا بعد ان لم يكن وذلك تغير . والثاني أنه تكون إرادته محدثة ، فيحتاج في إحداثها إلى إرادة أخرى ، فيؤدي إلى ما لا نهاية له . وأيضًا يلزم أن تكون موجودة لا في محل ، ووجود عرض لا في محل محال . والجواب عن(٤) ذلك سنفصله إذا وصلنا إلى الكلام في أنه هل هو مريد لذاته أو بإرادة إن شاء الله تعالى .

فأما الكلام في كونه تعالى كارهًا فقد قال أصحابنا المثبتون للإرادة معنى زائدًا على الداعي - إن(٥) كراهته معنى زائدًا على الصارف عن الفعل الخالص أو المترجح على الداعي .

أما شيوخنا فقد استدلوا - لإثبات الكراهة أمرًا زائدًا - بمثل ما تقدم من استدلالهم للإرادة . والجواب عنه ما تقدم . وألزمناهم في كتاب "المعتمد" أن كراهته تعالى لو كانت فعلا له كما يقولون للزم أن يقولوا إنه تعالى ليس بكاره للقبائح من مقدوراته لم تزل ، وذلك مما تحيله العقول والعقلاء .

---

(١) ب : أو المأمور .
(٢) ب : أنه .
(٣) ب : + واحتج من نفى هذا الزائد بأنه لو كان حاصلا له تعالى لم يجز أن يكون ذاتيًا له ولا بإرادة قديمة على ما سنبين هذا إن شاء الله تعالى .
(٤) أ : ان .
(٥) ب : بأن .

باب في أن وجود الشيء هل هو ذاته[١] أو حالة زائدة على ذاته؟

اختلف شيوخنا[٢] في أن الوجود هل هو ذات الشيء أو هو[٣] حالة زائدة على ذاته . فذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنه حالة زائدة على ذات الشيء . وقال أبو إسحق بن عياش إن الوجود هو ذات الشيء وهو الذي نصره شيخنا أبو الحسين ، واحتج لذلك بأن وجود الحجم وكل ذات لو كان أمرًا زائدًا على كونه حجمًا لصح أن يعلم حجمًا من دون وجوده ، أو يعلم موجودًا من دون كونه حجمًا ، فلما تعذر ذلك علمنا أنه أمر واحد ؛ إذ لا يجوز أن يتعلق العلم بأحدهما دون الآخر[٤] ؛ لأنه إن كان العلم بالوجود أصلا للعلم بكونه حجمًا صح أن يعلم موجودًا من دون كونه حجمًا /٢٠ب ، وإن كان العلم بالحجم هو الأصل صح أن يعلم حجمًا دون وجوده .

فإن قالوا : إنا نعلم السواد موجودًا وإن لم يكن حجمًا فانفصل أحدهما عن الآخر في ذاتين ؛ فصح أنهما أمران . قيل له : إن وجود السواد عندنا [١٣أ] هو نفسه ، والوجود اسم مشترك عندنا ، فلا نسلم لكم أنكم تعلمون وجود السواد زائدًا على كونه سوادًا .

واحتج الآخرون فقالوا إنا نجد اشتراكًا بين الأشياء المختلفة ، وليس ذلك إلا اشتراكها في الوجود مع اختلافها . والجواب أن هذا الاشتراك راجع إلى كون كل واحد منها ذاتًا وحقيقةً منفصلة عن غيرها ؛ ولهذا نجد مثل هذا الاشتراك في الصفات ، وإن لم يكن لها وجود ، وليس يرجع ذلك إلا إلى[٥] أن كل واحد منها صفة لذات .

واحتجوا أيضًا لذلك[٦] بأن حلول البياض في محل السواد شرط في منافاته ، فلو كان حلوله هو ذات السواد لا كيفية في وجوده[٧] لكان الشيء شرطًا لنفسه في المنافاة . والجواب أن الحلول ليس هو مجرد الوجود عندكم بل كيفية له ، فنقول نحن : إن ذلك

(١) أ : باب في أن الوجود هو ذات الشيء .
(٢) أ : أصحابنا .
(٣) ب : هو .
(٤) ب : على العلم بالآخر .
(٥) ب : - إلى .
(٦) ب : - لذلك .
(٧) ب : وجود .

كيفية في السواد ، كما أن وجود الحجم في جهة هو كيفية للحجم لا أنه كيفية في ذات السواد . كما أن وجود الحجم في جهة هو كيفية للحجم لا أنه كيفية لوجوده لأنه ليس بشاغل للجهة لوجوده ، بل لكونه حجمًا . وتلك الكيفية للسواد هي شرط في منافاته . وسائر شبههم مبنية على أن المعدوم ذات في عدمه ، وأنه على صفة ذات في عدمه ، وأن له مقتضى بشرط الوجود ، وأن الوجود بالفاعل دون مقتضى صفة الذات . وكل ذلك سيظهر بطلانه إذا تكلمنا على قولهم إن المعدوم ذات . وإذا ثبت أن وجود الشيء ذاته ، وقد دللنا على أنه لا بد من ذات محدثة للأجسام ثبت أنه موجود .

وأما المثبتون للوجود أمرًا زائدًا[1] على ذات الشيء فقد احتجوا لاثبات حالة الوجود[2] لذاته تعالى فقالوا إنه تعالى قادر وله تعلق بالمقدورات[3] والتعلق يستحيل مع العدم ، فصح أنه موجود . ويعنون بالتعلق أمرًا لأجله يختص كونه قادرًا بمقدور دون مقدور . وإنما قلنا إن التعلق لا يثبت مع العدم ؛ لأن للإرادة تعلقاً بمرادها ويستحيل تعلقها في حالة العدم ، ولا علة لاستحالته إلا عدمها . فصح أن العدم محيل للتعلق . وإنما قلنا إن للإرادة تعلقًا بالمراد[4] لأنها توجب حالة للمريد متعلقة بمراد دون مراد . فلولا تعلق الإرادة به لم يصح أن توجب حالة للمريد متعلقةً به دون غيره ؛ لأنها لو لم تتعلق لم تنحصر المرادات/٢١أ لأنه لا وجه لانحصار ذلك[5] إلا أن الإرادة لا تتعلق إلا بمراد واحد على التفصيل . وإنما قلنا إنها لا تتعلق في حالة عدمها لأنها لو بقيت متعلقة بعد العدم لم يخل إما أن تبقى متعلقةً بذلك المراد ، وهذا يلزم منه[6] أن تتعلق به وإن انقضى ذلك المراد ، وهذا محال ، أو تتعلق بغيره من المرادات وهذا يقتضي انقلاب جنسها . وأما أن عدمها هو المزيل للتعلق فلأنه يتبعه زوال التعلق ، ويثبت التعلق بوجودها . فصح أنه العلة .

---

(١) ب : حالة زائدة .
(٢) أ : – الوجود .
(٣) ب : بالمقدور .
(٤) أ : بالمقدار .
(٥) أ : لذلك .
(٦) أ : فيه .

وفي الحقيقة [إن] العلة في ذلك هو زوال مقتضى صفة الذات ؛ لأن ثبوته مشروط بالوجود ، ومع العدم يستحيل ثبوته لفوات شرطه ، إلاّ أنه لما كان يستحيل عند العدم ، صح أن نجعل العدم علة في زوال التعلق ؛ لأنه تصحبه لا محالة العلةُ المحيلةُ للتعلق .

فيقال لهم : لا نسلم أن للقادر التعلق الذي ذكرتموه ، وكذلك الإرادة . وما أنكرتم أن الصفة المقتضاة للإرادة عندكم تقتضي التعلق بمراد واحد على التفصيل . وبهذا سقط قولهم إنها لو لم تتعلق لم تنحصر المرادات [١٣ب] بها . ويسقط قولهم أيضًا إنها لو لم تتعلق لم توجب حالة للمريد متعلقة بمراد دون مراد ؛ لأنا نقول لهم : ما أنكرتم أنها إنما[١] توجب ذلك لأن صفتها المقتضاة تقتضي تلك الحالة على ذلك الحد . يبين هذا أنا نلزمكم[٢] ذلك في التعلق الذي تثبتونه[٣] . فيقال لهم[٤] : لِمَ اقتضت الصفة المقتضاة تعلقًا يقتضِ[٥] حصر المرادات ولم تقتضِ تعلقًا لا يقتضي الحصر . فكما لا جواب لكم إلا أن الصفة المقتضاة لا تقتضي إلا تعلقًا مخصوصًا قلنا مثله في الجواب .

ويقال لهم على قولهم : إن المزيل للتعلق هو زوال الصفة المقتضاة ؛ لأنه مشروط بالوجود فإذًا[٦] الحاصل مما قلتم أن الصفة المقتضاة لا تثبت مع العدم ، وعندكم أن كونه تعالى فاعلا عالمًا[٧] هو[٨] صفات مقتضاة عن حالته الذاتية ، فقولوا إنها لا تجوز أن تثبت له الصفات[٩] وهو معدوم ، واستغنوا به عن النظر الذي ذكرتموه . وإذًا ثبت أنه تعالى موجود . وقد بينا أنه لا بد أن يكون قديمًا واجبَ الوجود بذاته لأن الحوادث لا تنتهي إلا عند واجب الوجود بذاته . وقد بينا أن الحوادث لابد أن تكون لها نهاية من قِبَلِ أولها . وإذا ثبت أنه واجب الوجود بذاته وجب وجوده لم يزل ولا يزال ، ويصح وصفه تعالى بأنه باقٍ ، بل وجب[١٠] ذلك .

---

(١) أ : - إنما .
(٢) ب : لزمكم .
(٣) ب : تثبتوه .
(٤) أ : - لهم .
(٥) أ : بمقتضى .
(٦) أ : فإذا .
(٧) أ : عالماً .
(٨) ب : هي .
(٩) أ : - الصفات .
(١٠) ب : يجب .

باب في صفته تعالى بأنه باقٍ

اعلم أن الباقي هو المستمر الوجود . وإذا كان تعالى قديمًا كان مستمر الوجود لا محالة ؛ فيكون باقيًا /٢١ب ، ولم يختلف شيوخنا في صفته تعالى بذلك . وحكي شيوخنا عن أبي القاسم أنه يقول : إن الباقي باقٍ[١] ببقاء . ولا شبهة في[٢] أنه يقول فيه إنه تعالى باقٍ لذاته . والكُلاَّبية تقول : إنه تعالى باقٍ ببقاء قديم . ويقولون في المحدثات الباقية إنها باقية ببقاء .

واعتقد أصحابنا في قول الشيخ أبي القاسم أنه يعني بكون الباقي باقيًا حالةً زائدةً على وجود الشيء ، وأنه يعلله بعلة هي معنى تسميته[٣] بقاءً جريًا على طريقتهم في إثبات الأحوال للذوات وتعليل الجائز منها بمعانٍ . ثم ردوا عليه بناءً على هذا الاعتقاد . والأولى أنه يريد بهذه العبارة مثل ما يعنيه بقوله : إن المتحرك متحرك بحركة ، ولا يعنى بالحركة معنى زائدًا[٤] على تحرك الجسم . والذي يدل على أن الباقي هو ما ذكرناه لا غير أن البقاء لو كان أمرًا زائدًا على استمرار الوجود لصح انفصال أحدهما عن الآخر حتى يصح في الشيء أن يكون مستمر الوجود غير باقٍ[٥] ، أو يكون باقيًا[٦] غير مستمر الوجود ؛ إذ لا يجوز أن يكون كُلٌّ واحد منهما متعلقًا بالآخرِ لمثل ما تقدم في وجود الشيء وكونه ذاتًا ، بل كان يصح انفصالهما في العلم فيعلم مستمر الوجود غير باقٍ[٧] أو يعلم باقيًا ولا يعلم أنه مستمر الوجود . فلما تعذر ذلك علمنا أن المعلوم واحد . وإذا علم هذا بطل قول كل[٨] من قال إن الباقي يبقى ببقاءٍ هو علة له .

فأما من قال إن البقاء أمرٌ زائدٌ على ذات الباقي فإن عَنَوْا به أن المعقول من ذات الباقي[٩] ليس هو المعقول من كونه باقيًا ، بل لا بد من حكم زائدٍ فهو كذلك ؛ لأن

(١) ب : باقي .
(٢) ب : - في .
(٣) ب : يسميه .
(٤) ب : زائد .
(٥) ب : باقي .
(٦) أ : باقي .
(٧) ب : باقي .
(٨) ب : - كل .
(٩) ب : - الباقي .

استمرار ذات الشيء ليس هو الشيء بمجرد ذاته ؛ لأن معنى استمراره هو أنه لم ينتف ولم يخرج عن[١] كونه ذاتًا وقتين فصاعدًا . وليس هذا هو حقيقة ذات الباقي . وإن عنوا به أن البقاء ذاتٌ تحل[٢] في الباقي أو حالةٌ للباقي لم يصح[٣] لما بيَّناه ، وقولهم إن الباقي [١٤أ] يجوز أن يكون باقيًا وغير باقٍ فلا بد من معنى : إن عنوا به أنه لا بد من أمر زائد له يُسمى باقيًا فهو كذلك ، وإن عنوا به أنه لابد من علة توجب كونه باقيًا لم يسلم لهم أنه يبقى مع جواز أن لا يبقى ، بل مع الوجوب ؛ لأن الباقي يكون بالوجود أولى من العدم لذاته بشرط أن لا يطرأ ضده . فمتى لم يطرأ الضد فلا بد من أن يكون /٢٢أ أولى بالوجود . وإذا عرف ما ذكرناه صح أنه تعالى يجب كونه باقيًا للذات[٤] .

(١) ب : من .
(٢) ب : وتحل .
(٣) أ : يصلح .
(٤) ب : – للذات .

باب الكلام فيما لا يجوز عليه تعالى من الصفات[١]، وهو الأصل الرابع من التوحيد

اعلم أنا ننفي عنه تعالى كونه جسمًا وما يتبع الجسمية ككونه جرمًا وحجمًا . وننفي عنه حقائق الأعراض وكونه عرضًا وما يتبع[٢] ذلك ، وننفي عنه الصفات التي لا تعقل ، وننفي عنه أن يستحق صفاته من غير ذاته . وننفي عنه أضداد صفاته ، وننفي الضد لذاته ، وننفي عنه تناهي[٣] تعلق ما يتعلق من صفاته بما يصح تعلقها به . وننفي عنه[٤] أن يكون له مثل في ذاته أو في صفاته الذاتية . ونعبر عن كل ذلك بما لا يجوز عليه من الصفات .

وشيوخنا أصحاب أبي هاشم يجعلون التوحيد أبوابًا خمسة ، ويجعلون الخامس إثباتَ وحدانيتهِ تعالى ، بمعنى أنه لا مثل له في صفاته . ومعلوم أن ذلك راجعُ إلى نفي ما لا يجوز عليه . فإن شيءت جعلت أصلاً خامسًا ، وإن شئتَ أدخلته في القسم الرابع .

(١) أ – من الصفات .
(٢) أ : وما يمنع .
(٣) أ : ما هي .
(٤) ب : – عنه .

باب نفي الجسمية عنه تعالى

اختلف أهل القبلة في ذلك . فذهب جميع شيوخنا إلى نفي كونه تعالى جسمًا وحجمًا . وذهب قومٌ إلى أنه تعالى جثةٌ لها طول وعرض وعمق . وفي الناس من قال إنه جسم لا بمعنى أنه حجم ، لكن بمعنى أنه قائم بذاته . فأما دلالتنا لما ذهبنا إليه فهي ما قد[١] تقدمت من أن كل حجم محدثٌ . ودلالتنا على أنه تعالى قديم ما[٢] قدمناه من أن الحوادث لا تنتهي إلا عند قديم[٣] ، وأن الحوادث لا يجوز أن تكون غير متناهية .

واحتج من قال إنه جسم فقال إنّا[٤] لا نعقل ذاتًا إلا حجمًا أو عَرَضًا فإذا لم يجز أن تكون عرضًا وجب أن تكون حجمًا ، وإذا لم يجز أن تكون جزءاً واحدًا لأنه يكون أصغر من كل صغير من الأجسام وجب أن تكون جسمًا ، ولأن الجوهر لا يصح أن يكون حيًا قادراً ، فثبت أنه جسم . والجواب : ما تعنون بقولكم إنا لا نعقل ذاتا ليس بجسم ولا عرض؟ أتعنون به أنا لا نشاهد نظيرًا له فنعلم أن تلك الذات مثل ما نشاهده؟ فإن عنيتم هذا قيل لكم : وهل تدل الدلائل إلا على إثبات ذات قديمة لا نظير لها في الشاهد . وإن عنيتم أنّا[٥] لا يمكننا أن نعتقد ذاتًا ليس بجسم ولا عرض فذلك غير مسلم ؛ لأن ما يمكن اعتقاده لا يختص به عاقل دون عاقل . وإذا وجدنا من أنفسنا إمكان اعتقاده ، علمنا إمكانه لكم . ونحن نعلم أنه لابد للحوادث من صانع قديم /٢٢ب لا يشبهها ، فلو نظرتم مثل ما نظرنا لعلمتم ما علمنا .

وأما من قال إنه جسم بمعنى أنه قائم بذاته فقد أصاب في المعنى وأخطأ في العبارة ؛ لأن العرب وضعوا قولهم "جسم" للحجم الذي يختص بطول وعرض وعمق ؛ ولهذا يقولون هذا الجسم أجسم من هذا ، ويقولون ازدادت جسميته ، ويقولون ، في المبالغة في الوصف بالجسمية ، إنه جسيم . وهذا إنما يصح في المعنى الذي يقبل الزيادة والنقصان . وكون الجسم قائمًا بنفسه معنى لا يقبل الزيادة . فصح أنهم وضعوه لكون الجسم ذا أبعاض ؛ لأنه هو المعنى الذي يقبل الزيادة .

---

(١) ب :- قد .
(٢) ب : وما .
(٣) أ :- أن الحوادث لا تنتهي إلا عند قديم .
(٤) ب : إنه .
(٥) ب : إنه .

فإن قيل : ألستم تقولون فيه تعالى إنه [١٤ب] شيء لا كالأشياء ، فهلا صح فيه أن نقول إنه جسم لا كالأجسام . قيل لهم إن قولنا شيء يقع على كل ما يصح أن يعلم ، وذلك يُدخل فيه الذوات المختلفة ، فصار معناه كأنا قلنا هو معلوم لا يشبه سائر المعلومات . وليس كذلك[١] قولنا جسم لا كالأجسام ، لأنا إن عنينا بقولنا جسم إنه حجم ذو أبعاض[٢] ، وعنينا بقولنا إنه[٣] لا كالأجسام أنه ليس بحجم ذي أبعاض ، كنا قد أحلنا من جهة العقول وناقضنا في الكلام . وإن عنينا بقولنا إنه جسم أنه حجم ذو أبعاد ، وبقولنا لا كالأجسام أنه لا يشبهها في الصورة والمقدار[٤] ، كنا قد أحلنا من جهة العقول لما بيناه . وإن عنينا أنه قائم بذاته كنا قد أخطأنا من جهة اللغة . فلم يجز أن نطلق ذلك فيه تعالى . وإذا ثبت ما ذكرناه لم يجز أن يقال له أعضاء[٥] لأنها أجسام ، ولا أنه يتحرك أو يسكن أو يجيء أو يذهب وينزل ويصعد ؛ لأن ذلك لا يعقل إلاَّ في الأجسام أو الحجم ، ولا يجوز عليه الكون في المكان والجهة . أما الكون في المكان بمعنى التمكن عليه ، وبمعنى الحصول في الجهة ومنع جسم آخر من[٦] أن يحصل في ذلك المكان فلا شبهة عند من يقول إنه ليس بجسم أن ذلك مستحيل عليه . وكذلك الكون في الجهة بمعنى الوجود في الجسم ثم حصول ذلك الجسم في الجهة ، وأنه يقال[٧] على جهة التوسع[٨] قدامنا أو عن أيماننا ، فذلك مستحيل فيه تعالى[٩] لما سنبينه[١٠] إن شاء الله تعالى . وبهذا يبطل كونه في المكان ؛ لأنه لابد في المتمكن على المكان أن يكون شاغلاً لجهة فوق المكان .

فأما من قال إنه تعالى ليس بجسم ولا حال[١١] في الجسم ، وذاته كائنة في جهة كقول من قال إنه في الجهات كلها ، وقول الكرامية إنه في جهة فوق فذلك باطل ؛ لأن

(١) ب : ذلك .
(٢) ب : أبعاد .
(٣) ب :- إنه .
(٤) ب : أو المقدار .
(٥) أ : اعطا!!
(٦) ب :- من .
(٧) أ : تعالى .
(٨) ب : + ان السواد .
(٩) ب : + أيضًا .
(١٠) أ : نبينه .
(١١) لعلها : حالاً .

كونه في جهة هو إضافة لذاته إلى جهة ، فلا بد من أن يُعقل بهذه الإضافة معنى ثم يطلق فيه تعالى . وإذا بطل أن يكون فيها بمعنى أنه يشغلها ، ولا بمعنى أنه حال في الشاغل لم يبق وراءهما معنى يتصور أن يكون ذلك إضافةً لذاته إلى جهة[١] /٢٣أ . فإطلاق الكون في ذاته تعالى إذاً إطلاق لعبارة لا معنى تحتها يعقل . وقولهم إنا لا نعقل شيئًا ليس في العالم ولا خارج العالم ولا في جهة من الجهات لا يصح ؛ لأنهم إن اعتقدوا أنه ليس بحجم ولا حال[٢] في حجم ثم قالوا لا نعقله إلا في جهة فقد كابروا ؛ لأن[٣] العلم بأن الكون في الجهة لا يتبع إلا الحجم أو الحال في الحجم هو علم ظاهر ، واعتقادهم أنه فيها مع نفي الحجمية هو الذي لا يعقل . ولأن من قال إن ذاته تعالى في الجهات كلها فقد قال إنه ذو أبعاض ، لأن ما هو في جهة فوق ليس هو[٤] ما هو في جهة تحت . فإذاً هو مركب من أبعاض ليس بواحد على الحقيقة . ومن قال هو في جهة لم يكن بأن يكون في جهة أولى من جهة ، فإما أن يكون في الكل أو لا يكون في شيء من الجهات .

واعلم أن السمع لا يصح أن يكون دليلاً في هذه المسألة . لأنه ما لم يعلم أنه ليس بحجم فإنه لا يعلم أنه لا تجوز عليه الحاجة ، وما لم يعلم أنه لا تجوز عليه الحاجة لا يعلم أنه لا يجوز عليه أن يكذب في أخباره . فلا يصح التعلق به في إثبات كونه حجمًا أو غير حجم . والسمع ، مع ذلك ، متعارض وما ظاهره يوهم أنه جسم . فقد بين العلماء في تصانيفهم وتفاسيرهم تأويله ، ونقلوا ذلك عن السلف الصالح . فلا يصح تعلق الخصم بشيء منها . وأما أنه تعالى ليس بعرضٍ فإن قولنا عرض يُستعمل على وجهين : أحدهما أنه يقوم بغيره ولا يصح عليه من البقاء ما يصح على محله وذلك مستحيل فيه تعالى لما بينا أنه تعالى واجب الوجود بذاته . والثاني أنه ليس[٥] من جنس ما يسمى عرضًا كالألوان والطعوم وغيرها . [١٥أ] وهذا أيضًا باطل فيه لأنه تعالى واجب الوجود بذاته . وهذه الأعراض محدثة ، فإذا لم يكن من جنسها لم يجز عليه ما يجوز عليها[٦] من

---

(١) أ : – جهة .
(٢) لعلها : حالاً .
(٣) أ : بأن .
(٤) ب :– هو .
(٥) ب :– ليس .
(٦) أ : عليه .

الحلول في محل ؛ لأن المعقول من الحلول في محل هو أن يوجد في حجم فَيُرى العرض كأنه في جهته تبعًا له ، وهذا لا يعقل إلا فيما يكون صفة للحجم ويعلم باضطرار فيما كان صفة للحجم ، فإنه لا يصح أن يكون قادرًا عالمًا حيًا . والعلم بذلك أظهر من العلم به في الجماد . ولأنه طريق إلى ذلك فلزم نفيه ؛ لأنه تعالى ليس بمُدرَك بشيء من الحواس فلا يمكن أن يقال يُدرك[1] في محله ليعلم أنه فيه . ولا يمكن أن يقال إن حلوله في المحل شرط في صحة الفعل منه ؛ لأنه تعالى/٢٣ ب خالق المحال فكيف يصح أن يكون ذلك شرطًا في صحة الفعل منه تعالى ، وليس للمحال حكم لولا كونه فيها لما كان لها ذلك الحكم . ومما يتبع الجسم والعرض[2] كونهما محسوسين بالحواس وليس هو تعالى مدركًا بشيءٍ من الحواس .

وذهب أكثر أهل القبلة إلى أنه ليس بمُدرك بحاسة[3] السمع والذوق والشم واللمس ، وإن قال بعضهم إنه يرى بالعين . وذكروا عن الأشعري أنه[4] تعالى يدرك[5] بجميع الحواس . ومن قال إنه تعالى يرى ممن نفى عنه تعالى الجسمية فانه[6] يرى لا في جهة ، ويراه المسلمون في الآخرة دون الكفار ، ويدل لما يذهب إليه السمع والعقل .

أما السمع فقوله تعالى : ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾(الأنعام ١٠٣) ، ووجه الاستدلال بهذه الآية هو أن الآية خرجت مخرج المدح له بنفي الإدراك عن ذاته والإدراك بالبصر ليس إلا الإحساس به . وما كان مدحًا ينفي صفة عن الذات ، فإن إثبات تلك[7] الصفة له يكون نقصًا ، والنقص عليه تعالى مستحيل في الدنيا والآخرة . وإنما قلنا إن[8] الآية خرجت مخرج المدح لأن ذلك يفهم من ظاهرها ، ولأن المخالف لا ينازع أن الآية خرجت مخرج المدح وإنما يفسر الإدراك بغير الرؤية ، ولأن قوله لا تدركه الأبصار في خلال المدح ، فلا يجوز أن يكون غير مدح . ألا ترى أنه لا يجوز أن يقال

---

(١) أ : بذلك .
(٢) ب : + هو .
(٣) في الأصل : حاسة .
(٤) ب : + يقول إنه .
(٥) ب : مدرك .
(٦) ب : قال إنه .
(٧) ب : تلك .
(٨) أ : - إن .

على جهة المدح : فلان عالم فاضل جالس في داره حليم ذو نسب . وإنما قلنا إن الإدراك بالبصر هو الرؤية ؛ لأنه نقل ذلك عن أهل اللسان وعن السلف الصالح ، وروي عن ابن عباس(*) أنه سئل عن قوله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة ،٢٢ ، ٢٣) . فقال إنهم ينتظرون رحمته وثوابه . و﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾(الأنعام ، ١٠٣) ، وعن مجاهد(**) مثل ذلك . وعن عائشة أنها سمعت قول من قال إن محمدًا رأى ربه ليلة المعراج ، فقالت : لقد قُفَّ شعري مما قلت ، وتلت قوله تعالى ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ فصح أن هذا هو المفهوم منه في لسانهم . ولأن الإدراك في الأصل هو لحوق جسم بجسم . قال تعالى : ﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ (الشعراء ٦١) ثم يستعمل على جهة الاستعارة والتشبيه بذلك في غير الأجسام كإدراك القِدْر والثمرة والغلام والرؤية كان البصر وشعاعه الذي هو تمام له يلحق المرئي . ولأنه لا يصح النفي بأحد هذين اللفظين والإثبات بالآخر[١] ، فلا يصح أن يقال أدركتُ ببصري شخصًا ولم أره ، وهذا هو الدلالة التي[٢] نعلم بها أن معنى اللفظين واحد .

فان قيل : أليس يقال أدركت ببصري حرارة الميل ولا يعنون به الرؤية قيل له : هذا ليس من كلامهم /٢٤ أ . ولو أرادوا هذا المعنى قالوا : أدركتُ بحدقتي حرارة الميل . ألا ترى أن هذا الثاني يصح أن يقوله الضرير دون الأول . فإن قيل : الإدراك بالبصر هو إحاطة البصر بالشيء ، وذلك فيه تعالى مستحيل . قيل [١٥ب] له : إنه لو فهم منه ما ذكرته لصح أن يقال : السور أدرك المدينة ، والبيت مدرك أهله . ولأن قوله تعالى : ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ ينبغي أن يحمل على معنى يصح أن يقابله قوله تعالى : ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ وذاته

(*) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي أبو العباس حبر الأمة ، الصحابي الجليل ، ولد بمكة سنة ٣ ق .هـ . ونشأ في بدء عصر النبوة ، فلازم رسول الله حيث روى عنه الأحاديث الصحيحة التي بلغ عددها ١٦٦٠ حديثًا . قال عنه ابن مسعود : نعم ترجمان القرآن ابن عباس ، وقال عمرو بن دينار : ما رأيت مجلسًا كان أجمع لكل خير من مجلس ابن عباس . وقيل إن عمر بن الخطاب إذا أعضلت عليه قضية كان يأخذ برأي ابن عباس فيها . وقد نسب إلى ابن عباس كتاب "في تفسير القرآن" جمعه بعض أهل العلم من مرويات المفسرين . (راجع الأعلام الزركلي ، جـ٤ ، ص ٩٥ ، وموسوعة أعلام الفكر الإسلامي ، ص٦٠٦ -٦٠٩) .

(**) مجاهد بن جبر ، أبو الحجاج المكي مولى بني مخزوم ، تابعي ، مفسر من أهل مكه ، ولد سنة ٢١هـ . قال عنه الذهبي إنه شيخ القراء والمفسرين . أخذ التفسير عن ابن عباس ، قيل إنه مات وهو ساجد سنة ١٠٤هـ . (الأعلام للزركلي ، جـ ٥ ، ص ٢٧٨) .

(١) أ : في الآخرة .

(٢) ب : الذي .

تستحيل فيه الإحاطة . فإن قيل : إن ظاهر الآية يفيد أن نفس الأبصار لا تدركه ، والأمر كذلك لأن المدرك هو الحي . قيل له : إن إضافة الإدراك إلى الآلات طريقة معروفة في اللغة . يقال : كَتَبَتْ يدي ومَشتْ رجلي ، فلا يذهب معناه على أحد ، وهو أن المراد به الفاعل بالآلة ، ولأن ذلك معلوم لكل أحد ولا فائدة في حمله عليه .

فإن قيل : إنه تعالى نفى أن يدركه كل المبصرين بالأبصار ، ونحن كذلك نقول ، وإنما نقول : إنه يراه المسلمون دون الكفار . ألا ترى أنه لو قيل : إنه لا تدركه كل الأبصار بل بعض الأبصار تدركه لصح . قيل له : إن الآية خرجت مخرج المدح بالنفي لا مخرج الوعد ، ولأنه لا يصح أن يقابله قوله تعالى : ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ فسقط ما قلته . وإنما قلنا : إن ما كان مدحًا ينفي صفة عن الذات فإنه[1] يكون إثباته نقصًا إذ لا يصح التمدح بنفي المدائح ولا بنفي ما ثبوته ليس بنقص ولا مدح . فلا يصح أن يقال على جهة المدح : فلان ليس بجالس في داره[2] فإن قيل : إن قوله تعالى ليس بمدح ، فإن كثيرًا من الأشياء لا تدركه الأبصار كالطعوم والأصوات . قيل له : إنه تعالى يمدح قبله بقوله : ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ﴾(الأنعام ١٠١) فعلم أنه تعالى[3] رد بذلك قول من وصفه بصفات الأجسام . فلما عقب ذلك بقوله ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ علم أنه قَدَّر بهذا أنه هو الحي الذي ليس بجسم كالأحياء القادرين منكم . وعند هذا نعلم أنه مدح[4] ، وليس كذلك لو أخرج وحده ولم يفهم ما تقدم[5] . وقيل أيضًا في الجواب إنه ليس بمدح وحده وإنما هو مدح قوله وهو ﴿يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ كأنه قال إنه حي راءٍ للأشياء غير جسم كقوله تعالى ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾ (البقرة ، ٢٥٥) ، لأنهما بمجموعهما مدح دون أحدهما . وكقوله تعالى ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلاَ يُطْعَمُ﴾(الأنعام ، ١٤) ، وأما دلالة العقل فلأنه لا شبهة في أن ما لا نراه الآن/٢٤ب ، فليس يخلو إما أنا لا نراه لأنا لسنا على الصفة التي معها يصح أن نرى ، أو لأن بعض الموانع يمنع من رؤيته ، أو

(١) ب : + يجب أن .
(٢) ب : بداره .
(٣) أ : – تعالى .
(٤) أ : قدح .
(٥) ب : ما تقدمه .

ليس بمرئي في نفسه . وإذا بطل القسمان ثبت الثالث ، وإنما[١] قلنا : إنا على الصفة التي معها يصح أن نرى المرئيات ؛ لأن تلك الصفة هي كوننا أحياء صحيحي الحواس ونحن كذلك .

ألا ترى أنا نرى المرئيات ، وإنما قلنا : إنه لا مانع يمنعنا من رؤيته تعالى فلأن الموانع المعقولة من الرؤية ليس إلا للحجاب[٢] الكثيف ، أو كون المرئي في خلاف جهة المحاذاة أو الرقة أو اللطافة أو البعد المفرط أو القرب المفرط أو لا يكون بين الرائي منا وبين المرئي شعاع مناسب للعين ، أو يكون المرئي في محل هو بإحدى هذه الصفات . وهذه كلها لا تعقل موانع في حق الله تعالى لأنه[٣] ليس بجسم ولا حال في جسم ، وإذاً صح ما ذكرناه . فلو كان تعالى مرئيًا لوجب أن نراه الآن ، فلما لم يجب ذلك دل على أنه غير مرئي في نفسه .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الصفة التي معها يجب أن نرى هي أن يخلق الله تعالى فينا رؤية الشيء إما في الحاسة أو من دون الحاسة ، ومع الموانع أو من دونها؟ قيل له : إن العقلاء يعلمون باضطرار بعد الاختيار أنه يجب أن يروا المرئيات عندما ذكرنا . يبين هذا أنهم يحيلون أن يكون بين أيديهم جبال عظيمة وأصوات هائلة فلا يرونها ولا يسمعونها ، ويحيلون [١٦أ] أن يلقى أحدهم في النار العظيمة فلا يحس بها ولا بحرارتها ولا بالألم الحادث عند ذلك ؛ فلهذا[٤] تستمر تصرفات البصراء في مشيهم وطلبهم للأجسام في مواضعها . ولو جوزوا ما ذكرتم لجوز البصير أن لا يرى حائطًا بين يديه كما يجوز ذلك في[٥] الضرير . فيلزم من ذلك[٦] أن يكون مشي البصراء[٧] كمشي الأضراء . فإن قيل : لو كان بين أيدينا حائط أو جبل لسَتَرَ عنَّا مكانه ، فلما لم يستره علمنا أنه ليس . قيل له : إنه يجوز أن يخلق الله تعالى عندكم ذلك الإدراك من دون حاسة ومع الموانع . فعلى قولكم يجوز أن يخلق إدراك المكان من دون إدراك الكائن فيه ، فيلزمكم ما ألزمناه . وألزمهم

(١) أ : وإنا .
(٢) ب : الحجاب .
(٣) ب : – الله تعالى .
(٤) ب : ولهذا .
(٥) في الأصل : فلا
(٦) أ : – من ذلك .
(٧) ب : البصير .

شيوخنا أن يخلق الله في عين الضرير وهو ببغداد إدراك بقة(*) في الصين فتراه ولا يخلق في عين البصير إدراك جبل بين يديه فلا تراه . وفي تجويز هذا خروج عن المعقول .

وإذا كان العلم بأنه يجب أن يروا عند تكامل[1] ما ذكرناه باضطرار لصح أن يستدل لذلك بأن عند تكامل ما ذكرناه يجب أن يرى . وعند فوات ذلك[2] أو بعضها يستحيل أن يرى . فيلزم[3] أن نعلق وجوب ذلك بهذه الشروط وإلاّ بطل الطريق إلى إثبات مؤثر لحكم من الأحكام .

فإن قيل : ما أنكرتم أن يكون في الموانع مانع غير ما ذكرتم أو في شروط الرؤية شرط زائد على ما تعلمونه في حق سائر المرئيات . فإذا أحدثه تعالى أو رفع ذلك المانع رآه المسلمون؟ قيل له[4] : إنا لو جوَّزنا أن يكون في شروط الإدراك أو في الموانع أزيد مما نعقله لجوَّزنا أن لرؤية المعدوم شرطًا فقدناه لو وجدناه لرأيناه . ولجوزنا[5] مثل ذلك في رؤية الأصوات وسماع الأجسام ، ولجوزنا أن[6] مانعًا يمنعنا من رؤية المعدوم ورؤية الأصوات وسماع الجسم ، فإذا ارتفع رأيناه . وفي ذلك دخول في الجهالات ، بل لجوزنا أن تكون موانع تمنعنا عن رؤية بعض الأجسام[7] فتفسد تصرفاتنا . ويلزم منه ما ألزمناه القائلين بأن الإدراك معنى . وبهذه الدلالة نعلم أيضًا أنه ليس بمحسوس بسائر الحواس ، لأن سائر الحواس سليمة والموانع من الإدراك بها لا تعقل فيه تعالى فكانت منتفيةً . فلو كان محسوسًا في نفسه للزم أن نحسه بها .

فإن قيل : أليست المقابلة شرطًا في الرؤية عندكم ، فما أنكرتم أنكم لا ترون ذاته تعالى لفقد المقابلة ، وإن كان مرئيًا في نفسه وأنه تعالى يرى ذاته ، قيل له : إن المقابلة تستحيل فيه تعالى . فلو كان مرئيًا في نفسه لم يكن المستحيل شرطًا في رؤيته ، ألا ترى

(*) حشرة من رتبة نصفية الأجنحة ، أجزاء فمها ثاقبة ماصة على شكل خرطوم . (المعجم الوسيط ، جـ١ ، ص٦٦ ، مجمع اللغة العربية ، ط١ ، دار المعارف ، سنة ١٩٧٢) .

(١) أ - ما ذكرنا ضروريًا بطل قول/٢٥أ من شرط في ذلك شرطًا زائدًا ولو لم يعلم .....

(٢) هكذا في الأصل ولعلها تلك .

(٣) ب : فلزم .

(٤) أ : - له .

(٥) أ : ويجوز .

(٦) ب : + يكون .

(٧) أ : - الأجسام .

أنه لما استحالت عليه المقابلةُ لم تكن شرطًا في رؤيته للمرئيات ، وإن كانت شرطًا في حقنا . فلو كان مرئيًا في ذاته ولا شرط يعقل لرؤيته لزم أن نراه الآن ، فلما لم نره علمنا أنه ليس بمرئي في ذاته فلا يصح أن يراه راءٍ .

واحتج المخالف بأشياء سمعيةً وعقليةً . أما السمعية فقوله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة ، ٢٢ ، ٢٣) . قال : والنظر في اللغة يستعمل على وجوه منها : بمعنى الفكر ، والفكر في ذاته مستحيل ، فلا يصح[١] أن يكون مرادًا بالآية ، ومنها : بمعنى الانتظار ، ولا يصح أن يكون مرادًا بها[٢] ، لأن المنتظر يكون في حسرة وغم ولا يجوز على أهل الجنة . ومنها : بمعنى الرحمة ، ولا يصح أن يكون مرادًا بها ، لأن الرحمة/٢٥ب تكون منه تعالى لنا لا مِنّا له[٣] . ومنها : بمعنى الرؤية يقال : نظرت إلى كذا أي رأيته ، فإذا لم يصح يراد بها سائر الوجوه تعين هذا الأخير مرادًا بها [١٦ب] ، وربما يُقوون[٤] هذا بأن النظر في الآية قرن بالوجه وعُدى بإلى ، فلم يصح أن يراد به إلا الرؤية دون الانتظار . يبين هذا أن النظر يستعمل في اللغة بمعنى الانتظار من دون الصلة ، قال الله تعالى : ﴿انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾ (الحديد ، آية ١٣) ، ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ﴾ (الزخرف ،٦٦) ، والجواب أن النظر في اللغة ليس هو الرؤية وإنما هو طريق الرؤية ، وهو تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي التماسًا لرؤيته ؛ فلهذا[٥] يصح أن يعقب بنفي الرؤية ، فيقال : نظرت إلى الهلال فلم أره ، ويجعل الرؤية غاية للنظر فيقال : مازلت أنظر حتى رأيت . ويوصف النظر بالشزر والازورار ، فيقال : نظر إليّ نظرًا شزرًا ومزورًا . ويقال[٦] : نظر راضٍ ونظر غضبان ، وكل ذلك لا يصح في الرؤية ، فصح أنه غير الرؤية . وقولهم : إنه متى قُرِنَ بالوجه وعُدى بإلى لم يرد به إلا الرؤية دعوى لا دليل عليها ؛ ولهذا يصح أن يقال : نظرتُ بوجهي إلى الهلال فلم أره .

---

(١) ب : فلا يجوز .
(٢) ب : – مرادا بها .
(٣) ب : لا له منا .
(٤) أ : يقرون .
(٥) ب : وبهذا .
(٦) ب : – يقال .

ثم السلف تأولوا الآية بوجهين : أحدهما أن المراد بها ينتظرون الثواب من ربهم. وروي ذلك عن ابن عباس وابن صالح ومجاهد . وروي عن سعيد بن جبير[١] أنه سأل نافع بن الأزرق[٢] ابن عباس عن قوله تعالى ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ . فقال ابن عباس هو الذي لا شبه له ولا نظير ، ولا ينظر إلى أهل النار برحمته ، وأهل الجنة ينتظرون رحمته وكرامته و ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ (الأنعام ، ١٠٣) .

وروي عن جرير[٣] بن منصور ، قال : سألت مجاهدًا عن قوله تعالى ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ وقلت : إن أناسًا يزعمون أنها تنظر إلى ربها ، فقال : كذبوا إنه تعالى لا يراه أحد ولكن ناضرةً من الفرح والسرور ناظرةً تنتظر ثواب ربها .

وروي مثله عن سعيد بن المسيب[*] .

---

(١) سعيد بن جبير ، من تابعي الطبقة الثانية . مولى لبنى واليه . يكنى أبا عبد الله بن الحارثة من بني أسد بن خزيمة ، ولد سنة ٣٨هـ وقتل سنة ٩٥هـ . أخذ العلم عن عبد الله بن عباس وابن عمر . وكان ابن عباس إذا أتاه أهل الكوفة يستفتونه قال أتسألونني وفيكم ابن جبير . ومما قيل في حقه أنه إذا قام إلى الصلاة كأنه وَتِدٌ ، وكان دائم البكاء بالليل حتى عمش . كذلك ذكر أنه كان يختم القرآن كل ليلتين ، قتله الحجاج لقوله له : إنك مخالف لكتاب الله ترى من نفسك أمورا تريد بها الهيبة وهي التي تقحمك في الهلاك . قال عنه عمرو بن ميمون لقد مات سعيد بن جبير وما على الأرض أحد إلا وهو يحتاج لعلمه . راجع حلية الأولياء للأصفهاني ، المجلد٤ ، ص ٢٧٢ وما بعدها ، المكتبة السلفية .

(٢) أحد زعماء الخوارج (ت ٦٥هـ) كوّن جماعة عرفت باسمه "الأزارقة" كان على صلة في أول أمره بعبد الله بن عباس . قال الذهبي : كان نافع وشيعته من الذين ثاروا على عثمان بن عفان ، وبعد مقتله انقلبوا أيضًا على علي بن أبي طالب ، حيث كان هو وجماعته من جملة "الخوارج" . كفَّر نافع كلَّ من خالفه في الاجتهاد حيث لجأ إلى التصفية الجسدية لمن خالفه الرأي ، وهو ما عرف بمبدأ "الاستعراض" . (راجع فيصل عون : علم الكلام ومدارسه والملل والنحل للشهرستاني ، جـ١ ، ص ١١٨-١٢٢ ، الفرق بين الفرق ، ص ١٠١-١٠٥ ، والأعلام للزركلي ، جـ٧ ، ص ٣٥١- ٣٥٢) .

(٣) لعله جرير بن عبد الله الذي أسلم على يد رسول الله في القرن العاشر الهجري . قال عنه ابن الخطاب : جرير يوسف هذه الأمة . نزل الكوفة ثم تحول إلى أفريقيا ومات بها ٥١هـ أو ٥٤هـ روي له عن رسول الله (ص) مائة حديث . (راجع دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين لمحمد بن علام الصديقي الشافعي (ت١٠٥٧هـ) ، جـ١ ، ص٤٤١ ، نشرة إدارة البحوث العلمية بالسعودية ، وراجع الجزء الأول من صفة الصفوة ، ص٧٤٠ .

(*) يكنى أبا محمد ، ولد سنة ١٥هـ ، ومات بالمدينة وهو ابن أربع وثمانين سنة . ولقد كان هناك إجماع على أن الرجل كان زاهدًا وورعًا وتقيًا . فقد قيل إنه صلى الغداة بوضوء العتمة خمسين سنة!! وقيل : ما نودي بالصلاة منذ أربعين سنة إلا وسعيد في المسجد . وقيل على لسانه : ما أكرمت العبادُ أنفسها بمثل طاعة الله عز وجل ، ولا أهانت أنفسها بمثل معصية الله ... من استغنى بالله افتقر إليه الناس . أسند سعيدٌ عن عمر بن الخطاب وعثمان وعلى وسعد بن أبي وقاص وأبي بن كعب .... إلخ ، (راجع صفة الصفوة ، جـ٢ ، دار الوعي بحلب ، ط١ ، سنة ١٩٧٠م ، حلة الأولياء ، المجلد ٢ ، ص١٧٠ ، المكتبة السلفية) .

وقولهم إن المنتظر يكون[١] في حسرة وغم لا يصح على الإطلاق ، فان من يُسر بقدوم ولده في الغد ، أو بولاية تصل إليه ، فإنه يكون بانتظار ذلك مسرورًا مغتبطًا . وكذلك من كان في ضيافة[٢] ، وبين يديه الألوان وينتظر خروج غيرها . وإنما المغموم/٢٦أ هو المنتظر الذي لا يثق بوصول ما ينتظره .

وقولهم إن النظر متى عدى بالى لم يرد به الانتظار خطأ . قال جميل :

إني إليك لما وعدت لناظرِ نظر الفقير إلى الغنيِّ الموسرِ

وكذلك إذا قرن بالوجه وعُدى بإلى ، قال الشاعر[٣] :

وجوه يوم بدر ناظراتٌ إلى الرحمن تنتظر الفلاحَا

وقيل أيضًا : إن النظر يستعمل بمعنى الانتظار من دون الصلة إذا كان انتظاراً لنفس الشيء كقولك : أنظر مجيء زيد . فأما إذا كان بمعنى انتظار رَفْدِ[٤] زيد ومعونته ، فإنه يستعمل مع الصلة . يقال[٥] إنما نظري إلى الله ثم[٦] يقول هذا الأعمى ومن لا بصر له . قال الشاعر :

وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك جُدتني نعمًا

والتأويل الثاني أنها تنظر إلى ثواب ربها من الحور العين والقصور والملابس . وعلى هذا التأويل أسقط المضاف وأقام المضافَ إليه مقامه ، كقوله تعالى : ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ (يوسف ، ٨٢) . وروي هذا التأويل عن علي وابن عباس رضي الله عنهما . وعن مجاهد روى عن عثمان بن عمر النخعي[٧] أنه قال : حدثنا من سمع عليا عليه السلام يقول في قوله :

---

(١) أ : - يكون .

(٢) هكذا في النسختين .

(٣) الشاعر هو حسان بن ثابت ، وقد ذكر هذا البيت على وجه آخر : وجوه يوم بدر ناظرات : إلى الرحمن يأتي بالخلاص .

(٤) جاء في الذكر الحكيم "بئس الرفد المرفود" هود ، ٩٩ ، والمقصود العطاء والصلة . (المعجم الوسيط ، جـ١ ، ص٣٥٩) .

(٥) ب : قال .

(٦) ب : + إليك .

(٧) في النسخة أ : عثمان بن عمر النخعي ، ولم نجد لهذه الشخصية ذكرًا لا في سيرة ابن هشام ولا في كتاب : "أسد الغابة في معرفة الصحابة" ، وكذلك "الإصابة في معرفة الصحابة" ، وكذلك : «وفيات الأعيان» لابن خلكان ومعه "الوافي بالوفيات" .

﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [١٧أ] قال : إذا جاوز المؤمنون الصراط فُتحت لهم أبوابُ الجنة فينظرون إلى ما أُعِدَّ لهم من الثواب وما يعطون من النعم . وعن حفص[(١)] بن يزيد الثقفي قال : سمعت مجاهدًا وقتادة يحدثان عن ابن[(٢)] عباس في قوله : ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال : إلى ثواب ربها ناظرة . وعن منصور قال : سألت مجاهدًا عن قوله : ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قلت : يزعمون أنهم يرون الله تعالى . قال : كذبوا ، أليس الله تعالى يقول : ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ قلت : فما معنى قوله : ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال[(٣)] : إلى ثواب ربها ناظرة . واحتجوا بسؤال موسى عليه السلام الرؤية في قوله تعالى : ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف ، ١٤٣) . . وقالوا ولا يجوز أن لا يعلم جواز الرؤية عليه ويسألها لأنه جهل بصفاته تعالى وذلك لا يجوز على الأنبياء . فلا بد أن يكون عالمًا بجواز ذلك عليه تعالى حتى يسألها .

الجواب أنه ﷺ إنما قصد به جواب قومه في سؤالهم رؤيته تعالى كما حكاه عنهم تعالى ، فقال تعالى : ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (البقرة ، ٥٥) ، وقال : ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ﴾ (النساء ،١٥٣) ، فقد سألوا موسى أكثر من ذلك فقالوا : ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (النساء ،١٥٣) /٢٦ ب ، كما لو قال قائل : إن فلانًا في كمه جوهر ، والسامع يعلم أنه ليس في كمه ما يتوهمه ، فيقول لذلك الإنسان : أرني الجوهر الذي في كمك . فإنه لا يقصد بذلك إلا جوابه بأنه ليس في كمه جوهر .

قال العلماء : وإنما أضاف موسى عليه السلام سؤال الرؤية إلى نفسه ؛ لكي إذا أُجيبَ بقوله تعالى : ﴿لنْ تَرَانِي﴾ وهو أقرب الناس إلى الله تعالى في زمانة علم أن غيره بطريقة الأولى أنه لا يجوز أن يراه تعالى[(٤)] وإظهار الله تعالى الأهوال بعد هذا السؤال من جَعَل الجَبَل دَكًّا حتى خَرَّ موسى صَعِقا ، وإنزال الصاعقة وإحراق من سأل الرؤية يدل على أنه أمر مستحيل عليه تعالى . ولو سألوا بعض تعجيل ثوابه ، ولم يكن تعجله[(٥)] مصلحة لما أظهر الله تعالى تلك الأهوال . وإجابة الله تعالى موسى بقوله تعالى : ﴿لنْ تَرَانِي﴾ دليل

(١) ب : - حفص .
(٢) أ : - ابن .
(٣) أ : قالت .
(٤) ب : - تعالى .
(٥) ب : تعجيله .

لنا عليهم، لأن لن[1] لا تذكر في مثل هذا الموضع إلا في الأمر الميئوس[2] عنه الذي لا ينبغي أن يكون كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلاَ بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (سبأ ،٣١) ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (البقرة ،٥٥).

ويقال لهم: إنا اتفقنا على[3] أنه لا يجوز أن يسأل موسى عليه السلام رؤية فيها تشبيه له تعالى. وهذا السؤال في الآية سؤال الرؤية فيها تشبيه؛ لأنه قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾؛ وقد ذكرنا أن النظر إلى الشيء هو تقليب الحدقة نحوه ليراه، وهذا إنما يجوز على الأجسام والأعراض التي في الأجسام.

فإن قيل: إن[4] كان المراد بالنظر في الآية ما ذكرتم، فأين سؤال الرؤية؟ قيل[5]: معناه ربي أرني أنظر إليك فأراك، إلا أنه أسقطه لمعرفة السامع به. ومنْ حَمَلَ الآية بما تقدم يقول: إنما تاب موسى عليه السلام لأنه سأل جواب الرؤية ظاهرًا عند قومه قبل أن يؤذن له في ذلك، وتاب عن ذنوبه كما هو عادة الصالحين عند رؤية الأهوال وإن لم يذنبوا في تلك الحال. وبعض العلماء حملوا سؤاله عليه السلام على سؤال المعرفة الضرورية التي تَبْطُل معها الشبهات وتزول معها الوساوس. فمعنى[6] قوله: أرني أي مكِّني من رؤية ما أعرفك عنده معرفةً جليةً، كما تقول لغيرك: أرني ما عندك، أي مكِّني من رؤيته، ومعنى قوله: أنظر [١٧ب] إليك أي أنظر إلى آية من آياتك التي عندها[7] تحصل لي المعرفة الجلية؛ لأنه أضاف النظر إليه تعالى وذلك مستحيل فيه تعالى[8]. فعلم أنه أراد إراهُ آيةً ينظر إليها فيعرفه عندها.

وروي عن أبي الهذيل هذا التأويل /٢٧أ قال: سأل المعرفة الجلية التي تحصل لأهل الآخرة عندما يفعله تعالى من الأفعال التي لا يفعل مثلها في الدنيا من انشقاق

(١) أ : ليس.
(٢) أ : المأيوس.
(٣) ب : - على.
(٤) ب : وإن.
(٥) ب : + له.
(٦) ب : بمعنى.
(٧) مكرر في أ : التي عندها.
(٨) ب : تعالى.

السماء وكونها كالمهل ، وقوله : ﴿وبُسَّتْ الجبالُ بسًا﴾[١] ، فعند ذلك تزول عن القلوب الشبه . فأجابه تعالى بأن ذلك لا يكون في الدنيا ولا تحتمله بنيةُ أهل الدنيا ، ولكن انظر إلى الجبل فأراه الله تعالى دون ذاك فخر صعقًا ، وتبين[٢] أنه لا يحتمل ذلك وتاب من سؤال المعرفة الجلية قبل حينها . واحتجوا بما رواه جابر عنه ﷺ : "ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته"[٣] ، وفي رواية أخرى تضامون[٤] أي من غير نقصان ، والجواب أن الأخبار في هذا متعارضة . روي عن جابر عن النبي ﷺ : لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة . ورووا أنه ﷺ سُئِلَ[٥] : هل نرى ربنا في الآخرة ، فسقط ولصق بالأرض[٦] ، وقال : ما ينبغي لأحد أن يرى الله تعالى . وكل ذلك أخبار آحاد لا يصح التعلق بها فيما يطلب فيه العلم . وقد طعن فيما رووه وقالوا مداره على قيس بن أبي حازم ، وقد خولط في عقله في آخر أيامه . وكان يُسمع منه في حال اختلاطه فاختلط ما سمع منه قبل اختلاطه وفي حال اختلاطه . ومثل هذا الحديث[٧] لا يوثق به . ثم ولو صح فهو[٨] محمول على المعرفة الجلية التي تزول معها الشبهات . ويعبر عن ذلك بالرؤية كقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ (الفرقان ، ٤٥) و﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ﴾ (الفجر ،٦) ، ويكون ذلك بشارة للمؤمنين دون الكفار . لأن معرفة المؤمنين به تعالي تزيد في سرورهم ، ومعرفة الكفار زائدة في غمهم ، كالعبد المطيع والآبق إذا عرفا قرب سيدهما منهما .

فإن قيل : إن الرؤية إنما تكون بمعنى العلم إذا تعدت إلى مفعولين ، قيل له : إن العلم إذا كان بمعنى المعرفة فقد[٩] يرد مقصوراً على مفعول واحد . قال الله تعالى ﴿وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ﴾ (الأنفال ٦٠) . وقال تعالى ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ

---

(١) الواقعة ، ٥ والمقصود : فُتت وقيل : بُسَّت الجبال بمعنى سيقت .
(٢) أ : – وبين .
(٣) هذا الحديث ورد في البخاري ،ج٨ ، كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ﴿وجوهٌ يومئذ ناضرة﴾ ، المكتبة الإسلامية ، إستانبول . صحيح مسلم ، باب إثبات رؤية الله ، ص٥ ، دار إحياء التراث العربى ، ط٢ ، سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م .
(٤) ب : + بالتخفيف .
(٥) ب : + فقيل .
(٦) ب : بالتراب .
(٧) ب : – الحديث .
(٨) ب : فانه .
(٩) ب : قد .

أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (المائدة،١١٦) ، فكذلك الرؤية التي[١] تقوم مقامه أو على أن البشارة في الحديث هو بنفس العلم الجلي الذي لا كَلَفَة فيه ولا مَشَقَّة بخلاف العلم به تعالى في الدنيا . فلا بد من أن تكون البشارة مقصورة بنفس العلم فقط .

واحتجوا ، من جهة العقل/٢٧ب بأن المصحح لرؤية المرئيات ليس إلا وجودها كالحجم واللون ، والله تعالى موجود فيجب أن يصح أن يرى . قالوا : والدليل على أن المصحح لذلك هو الوجود أن المرئي إذا عدم لم يَصح أن يُرى ، وإذا وُجد صح أن يُرى .

قيل لهم : ما تعنون بالوجود؟ فإنه اسم شامل للأشياء المختلفة . فهو في حكم الاسم المشترك ، كقولنا شيء ، وليس بأمر زائد على ذات الشيء تشترك فيه جميع الأشياء المختلفة ، فيصح تعليل صحة الرؤية به . وإذا صح هذا صار حاصل كلامكم أن الحجم يُرى لأنه حجم ، واللون يرى لأنه لون ، فكذلك ذات الباري . وهذا قياس فاسد لأنه ليس فيه جمع بين الشاهد والغائب في علة الحكم . وعلى أن كثيرًا من الموجودات لا يصح أن تُرى كالأصوات والطعوم وغيرها .

وعلى هذا ينبغي أن يصح أن يُدرَك كُلُّ موجود بجميع الحواس . ولعل هذا الذي دعا الأشعري إلى القول بأنه تعالى يدرك بجميع الحواس في الآخرة [١٨أ].

فإن قالوا : لو كان المصحح للرؤية كون الجسم حجمًا لما صح أن نرى اللون[٢] ؛ لأنه ليس بحجم . ولو كان المصحح هو كونه لونه لما صح أن نرى الحجم ؛ لأنه ليس بلون ، قيل لهم : هذا باطل ؛ لأنه بعكس[٣] العلة ، وعكس العلة غير واجب ، بل يصح أن نرى الحجم ؛ لأنه حجم ، ونرى اللون ؛ لأنه لون فتكثر[٤] المصححات لهذا الحكم وهو صحة الرؤية . كما أن المصحح لكون الحجم معلومًا هو كونه حجمًا . ثم[٥] لا يجب أن لا نعلم غير الحجم ؛ لأنه ليس بحجم .

---

(١) ب : الذي .
(٢) أ : – اللون لأنه .... لما صح أن نرى .
(٣) ب : عكس .
(٤) ب : فكثر .
(٥) أ : – ثم .

باب الدلالة على أنه تعالى غني

اعلم أنا قد دللنا على أنه تعالى واجب الوجود بذاته فكان غنيًا عن فاعل وموجِب . وسندل على أنه تعالى قادر عالم حي لذاته لا لمعانٍ . فيثبت له ذلك أنه[١] غني في صفاته عن فاعل وموجب . ونريد أن نبين الآن أنه تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من المنافع والمضار ، نحو الانتفاع بالمأكل والمشارب ونحوها ، فنقول : إن الالتذاذ والتألم والانتفاع والتضرر لا يُعقل إلا في الأجسام ، فكانت مستحيلةً على ذات ليست[٢] بجسم . يبين هذا أن الأصل في الانتفاع والتضرر[٣] هو اللذة والألم ، وما عداهما من وجوه الانتفاع تابع لهما . واللذة والألم إنما يجوزان[٤] على من يجوز عليه الشهوة والنفار . فإذا اشتهى شيئًا ، ومال طبعه إلى إدراكه التذ بإدراكه ، وإذا نفر طبعه عن إدراك شيء تألم بإدراكه ، وإنما يميل إلى إدراك ما يوافق مزاجه وطبعه ، وإنما ينفر عما لا يوافق مزاجه[٥] ؛ ولهذا تختلف /٢٨أ شهوات الناس والحيوانات بحسب اختلاف أمزجتهم : فالصفراوي يشتهي تناول الحموضات لموافقتها مزاجه ، والدموي يشتهي الحلاوات ؛ ولهذا يصلح[٦] بدنه ويزداد إذا تناول ما يشتهيه ويوافقه ، فإذا أدرك ما ينفر عنه فسد به وانتقص . وكل ذلك لا يعقل إلا في الأجسام .

فإن قيل : أليس ينتفع بتناول الأدوية ، وإن كان ينفر عن إدراكها ، ويستضر المريض بأكل الحلوى ، وإن كان يشتهي إدراكه قيل له : إنه بتناول الدواء اليسير الكريهة يفسد مزاجه[٧] في الحال بعض الفساد ؛ ولهذا إذا أدمن تناولها تبين النقصان في بدنه . وإنما يظهر الانتفاع بتناول الدواء الكريه[٨] بعد ذلك من وجه آخر بأن يخرج بالدواء ما يستضر

---

(١) مطموسة في أ .
(٢) ب : ليس .
(٣) أ : – والتضر .
(٤) أ : يجوز .
(٥) ب : + طبعه .
(٦) ب : يصح .
(٧) أ : – مزاجه .
(٨) أ : الكريهة .

به من الاختلاط[١] ، وتستحيل[٢] تلك الأخلاط[٣] بالدواء إلى ما يوافق بدنه . وكذلك المريض ينتفع بالحلو[٤] بعض الانتفاع ويظهر الضرر به بعد ذلك بأن يستحيل إلى ما لا يوافق بدنه من الأخلاط[٥] . فأما السرور والفرح والغم والحزن ، فذلك تابع للنفع والضرر ، وما يؤدي[٦] إليهما ، فمن رجا وصول نفع إليه أو ما يؤدي إلى النفع سُر بذلك وفرح . وإذا ظن وصول ضرر إليه أو فوات[٧] نفع منه خاف أو اغتم وحزن . وإذا لم يجز عليه أصل جميع ذلك وهو الشهوة والنفار واللذة والألم لم يَجُز عليه توابع ذلك ، فكان غنيًا من كل وجه .

---

(١) أ : الاختلاط .
(٢) ب : أو تستحيل .
(٣) أ : الاختلاط .
(٤) ب : بالحلاوة .
(٥) أ : الاختلاط .
(٦) أ : تردد .
(٧) ب : فوت .

باب في أنه لا يجوز إثبات صفة لله[١] تعالى لا دليل عليها

ذهب ضرار إلى أن لله تعالى مائيةً لا يعلمها إلاّ هو ، ولو رئي لما[٢] رئي عليها .

وقالت الفلاسفة[٣] : إنَّ لله تعالى كنهًا لا يعلمه[٤] إلاّ هو . وذهب شيوخنا إلى[٥] أن ذاته تعالى حقيقةٌ واجبةُ الوجود ، وواجبُ كونُها قادرةً عالمةً حيةً إلى غير ذلك من الصفات التي دللنا عليها . فهذا كنهه[٦] ومائيته ، إلا أنه[٧] أزيد من ذلك . فإن عنوا بكنهه[٨] ومائيته الحقيقة التي وصفناها فهم موافقون في المعنى . وإن عنوا أمرًا زائدًا على حقيقة ذاته فهم مخالفون في المعنى . والدلالة لصحة قولنا : إنه لا طريق إلى[٩] العلم بأزيد من الصفات التي دلت عليه ، وما لا طريق إلى العلم به فإنه يجب نفيه ونفي تجويزه ؛ ولهذا لم يثبت[١٠] المخالف أزيد من كنه واحد [١٨ب] ومائية واحدة ؛ لأنه لا طريق إلى ذلك . فإن قيل : إنكم تعتمدون في نفي كثير من الصفات والأحكام على أنه لا طريق إلى العلم به ، فمن /٢٨ب أين لكم صحة هذه الطريقة؟ وما أنكرتم أن يكون في الوجود شيئًا[١١] لا يصح أن يعلم ، ولا تكون إلى العلم به طريق أو ثبوت صفة لشيء لا طريق إلى العلم بها قيل له : لو أنا جوزنا ما ذكرتم للزمنا تجويز[١٢] مثل ذلك في كل موضع بأن نجوز موانع لنا من رؤية المرئيات ، وإدراك المدركات لها طريق إلى العلم بها ،

---

(١) أ : له .
(٢) ب : - لما .
(٣) أ : + إلا .
(٤) أ : يعلمها .
(٥) أ : إلاّ .
(٦) أ : كهنه!! .
(٧) ب : لا كنهه له .
(٨) أ : كهنه .
(٩) أ : - إلى العلم بأزيد من ... وما لا طريق .
(١٠) أ : ثبت .
(١١) لعلها شيء .
(١٢) «تجويز» مطموس في أ .

فتزول عنا الثقة بما نشاهده وندركه أنها على ما نشاهده عليه . وكنا نجوِّز أن لا تكون[١] على من يراه رؤيتنا كثيرة ، يرى البعض دون البعض . ويجوز أن بين أيدينا حيطانًا[٢] تصدمنا فيكون مشينا كمشي الضرير ، وإذا طلبنا جسمًا في موضع فلم نجده أن يقف عن طلبه لتجويزنا أن يمنع من رؤيته مانع ، ولجوزنا فيمن يجب وقوع فعله بحسب دواعيه أنه ليس بالفاعل وإنما بالفاعل شيء لا يصلح أن يعلم ، ولجوزنا كذلك في كل موجب لشيء وما أدى إلى فساد ما نعلمه باضطرار واكتساب يجب نفيه . وإنما قلنا : إنه لا طريق إلى العلم بالمائية التي يذكرونها ؛ لأن الطريق إلى إثبات صفته ليس إلاّ فعله تعالى[٣] أو صفاته التي يدل عليها فعله ، ومعلوم أن فعله إنما يدل على أنه لا بد من ذات وحقيقة قادرة عالمة حية . وكذلك الصفات التي تدل عليها صفاته تدل[٤] على أنه لا بد من حقيقة ترجع إليها صفاته ولا تقتضي أمرًا زائدًا يكون لذاته .

فإن قيل : أليس لو رأيتم ذاته تقديرًا لعلمتم[٥] من حقيقته ما لا تعلمون الآن؟ فصح أن له في نفسه ما لا تعلمون به قيل له : إن رؤيته تعالى محال . ومتى قدرنا هذا المحال لم يمتنع أن يلزم منه ما ليس له أصل . ألا ترى أنَّا لو قدرنا الجسم قديمًا للزم[٦] منه[٧] أن يكون واجبَ الكونِ في جهةٍ وإن كان ذلك مستحيلاً لا أصل له .

فإن قيل : أليس يعلم تعالى من حقيقة ذاته ما لا تعلمونه أنتم؟ يبين[٨] هذا أنكم لا تعلمون ذاته إلا بأحكامه[٩] ، وهو تعالى يعلمه بنفسه ، فلو علمتموه كعلمه به لعلمتم ما لا تعلمون قيل له : إنه تعالى يعلم حقيقة ذاته كما نعلمه . فإنه تعالى لا نعلم من حقيقته إلا أنه حقيقة واجبة الوجود بذاتها . يبين هذا أن الشيء إنما يعلم على ما هو عليه في نفسه . فإذا لم تكن ذاته إلا أنها حقيقة واجبة الوجود وجب أن يكون علم كل

---

(١) ب : – لا تكون .
(٢) أ : حطاناً .
(٣) ب : – تعالى .
(٤) أ : فتدل .
(٥) أ : تعليم!! .
(٦) ب : لوجب .
(٧) ب : – منه .
(٨) أ : بين .
(٩) ب : بأحكامها .

عالم به كذلك . ولا يختلف علم العالمين به . ألا ترى أن ما نعلمه من الأشياء بأحكامها التي ليست بمدركة ، كالحياة مثلاً ، وهي البنية[١] التي تصحح الإدراك ، فإنه تعالى يعلمه كذلك . ولا /٢٩أ يصح أن يقال : إنه تعالى يعلم من حقيقة الحياة ما لا نعلمه نحن .

فإن قيل : إن[٢] علمكم بذاته أنها حقيقة واجبةُ الوجود هو علم مجمل بحقيقة ذاته . فلو علمتموه على التفصيل والتعيين لعلمتم ما لا تعلمونه[٣] قيل له : إن العلم بالشيء على التعيين والتفصيل هو العلم به متميزًا عما يخالفه وعما يماثله إن كان له مثل . فإذا علمنا ذاته وأنها حقيقةٌ واجبةُ الوجود بذاتها فقد علمناها منفصلةً عن كل شيء ليس بواجب الوجود بذاته . وإذا علمنا أنه لا مثل له فقد علمناه[٤] على التعيين . وليس يبقى بعد[٥] ذلك تفصيل وتعيين يمكن أن يعلم . إلا أن الذي تَعَوَّد الأشياء المشاهدة التي تعلم بنفسها من دون طريق وحكم فإنه يظن[٦] فيما نعلمه بالدليل والحكم أنه في نفسه كالحقيقة المشاهدة ، فيحسب أنه [١٩أ] ما عرفه على التفصيل والتعيين ، ويحسب أن وراء[٧] ما علمه أمرًا لو علمه لعلم من التفصيل ما لم يعلمه .

(١) ويمكن أن تقرأ : البنية .
(٢) أ : - إن .
(٣) ب : ما تعلموه .
(٤) أ : علمنا .
(٥) ب : - بعد .
(٦) أ : نظر .
(٧) أ : وارا .

باب في أنه تعالى قادر عالم حي لذاته تعالى لا لمعاني وأحوال

اعلم أنا نعني بقولنا : إنه تعالى قادر عالم حي لذاته هو أن ذاته ذاتٌ متميزةٌ بنفسها عن سائر الذوات ؛ ويجب له لأجل ذاته المتميزة بنفسها أن يصح أن يفعل فنصفه بأنه قادر ، ويجب له أن يبين الأشياء على ما هي عليها فنصفه بأنه عالم . ويجب أن لا يستحيل أن يعلم ويقدر ، فنصفه بأنه حي . ولا حاجة بنا إلى أن نثبت أمرًا زائدًا على ذاته لنثبت له هذه الأحكام .

وقالت الكُلاَّبيَّةُ والأشعريةُ : إنه لا بد من أن يقوم بذاته معنى هو قدرة ليصح منه الفعل فيوصف لأجلها بأنه قادر ، ومعنى هو علم ليصح منه الإحكام فيوصف لأجله بأنه عالم ، ومعنى هو حياة ليصح أن يقدر ويعلم فيوصف بأنه حي . وكذلك قالوا في الإرادة والإدراك والسمع والبصر إلى غير ذلك .

وقال شيوخنا ، أبو هاشم وأصحابه : إنه توصف ذاته بهذه الصفات لأجل اختصاصه بأحوال : فيوصف بأنه قادر لأنه مختص بحالة لولاها لما صح الفعل منه ، ويوصف بأنه عالم لأجل اختصاصه بحالة لولاها لما صح إحكام الفعل منه . ولهذا[١] وصف بأنه عالم ، وكذا هذا في كونه حيًا وموجودًا .

والجواب يحتمل[٢] الخلاف في هذه المسألة ؛ لأنه ربما عاد إلى العبارة[٣] ، فإن عنت[٤] الكلابية والأشعرية بقولها : إنه لا بد من أمر زائد على ذاته حتى يوصف بهذه الصفات فهذا مسلم عند الكل ، أما عندنا فلا بد من حكم زائد على ذاته يدخل في ضمن وصفه بهذه الصفات . وعند شيوخنا[٥] لا بد من /٢٩ب حالة تختص بذاته تدخل في ضمن وصفه بهذه الصفات . وكلامهم يقرب من هذا القول لأن الصفاتية تقول إن هذه الصفات لا هي ذاته ولا غيرها . وهذه هي الحالة عند أصحابنا ؛ لأنها ليست هي

(١) ب : ولها .
(٢) ب : تحصيل .
(٣) أ : عبارة .
(٤) ب : عنى .
(٥) أ : – وعند شيوخنا لابد من ··· وصفه بهذه الصفات .

الذات ، بل أمر زائد عليها ، ولا يمكن أن يقال : هي[١] غيره على الإطلاق ؛ لأن ذلك إنما يطلق في ذاتين . إلاّ أنهم يقولون : لا بد من معنى ، وشيوخنا يقولون[٢] : لا بد من حالة ، وهذا تغيير[٣] عبارة . فإن عنوا بالقدرة والعلم والحياة ذاته مع ما يدخل في ضمن وصفها بهذه الصفات من الأحكام التي ذكرناها فهم موافقون لنا ، وإن عنوا ما يعنيه شيوخنا فمذهبهم مذهب شيوخنا ، وإن عنوا بالمعاني ذواتًا لولاها لما وصف بذلك فهم مخالفون لنا ولشيوخنا في المعنى .

فإن قيل : أفتقولون أثبتم[٤] لله قدرة وعلمًا[٥] وحياةً؟ قيل لهم نعم ونعنى به أنه قادر عالم حي ، وحقيقةُ وَصْفِنا له بهذه الصفات ما قدمناه ، ولا نعني به ما يعنيه المخالف . والدلالة لصحة قولنا هي[٦] أن هذه المعاني والأحوال[٧] ليست معلومةً بنفسها ولا طريق إلى العلم بها فوجب نفيها . أما كونها غير معلومة بنفسها فظاهر . وإنما قلنا إنه لا طريق إلى العلم بها لأن الدليل عليها : إما أن يكون هو فعله أو ما يدل عليه فعله كدلالة التأثير على المؤثر ، وإما أن يدل عليها مؤثر فيها : إما موجب أو مختار ، كدلالة المؤثر على تأثيره ؛ إذْ دلالة[٨] الفعل لا تعدو هذين القسمين ، إذ لا بد من تعليق[٩] الدليل بالمدلول حتى يدل عليه . لولا ذلك لم يكن بأن يدل عليه أولى من أن لا يدل عليه أو يدل على غيره ، ولا يعقل له تعلق زائد على هذين القسمين . وليس يدل عليها الفعل بحدوثه ؛ لأن حدوثه [١٩ب] إنما يدل على ذات متمكنة من إحداثه ، ولا يدل على أن تمكنه منه[١٠] لقيام معنى به أو حالة له[١١] ، وكونه محكمًا إنما يدل على أن المتمكن من إحداثه متبين لإحكامه ، ولا يدل على قيام معنى به أو حالة له ليبين ترتيبه . وليس

(١) ب : – هي .
(٢) ب : تقول .
(٣) ب : تغير .
(٤) ب : أنتم .
(٥) في الأصل : وعلم .
(٦) أ : في .
(٧) أ : الأقوال .
(٨) أ : ودلالة .
(٩) ب : تعلق .
(١٠) مطموسة في أ : منه .
(١١) أ : – له .

يدل عليها ما يدل عليه الفعل ؛ لأنه يدل على كون المحدِث المرتب[١] قادرًا عالمًا ، وكونه قادرًا عالمًا لا يدل على هذه المعاني . يبين[٢] هذا[٣] أنه إن عنى بكونه قادرًا عالمًا أحوالاً موجبةً عن هذه المعاني لم يصح ؛ لأن المثبتين/٣٠أ للمعاني لا يقولون بالأحوال ، وإن قالوا بها فلا بد من تقديم الدلالة على أن كون القادر قادرًا وعالمًا هي ذاته وتبين أنها موجبة عن هذه المعاني ، ولا طريق إلى العلم بهذه الأحوال كما لا طريق إلى العلم بالمعاني . وسنبين أن ما يحتج به المثبتون للأحوال[٤] ليس بطريق إلى إثباتها .

فإن قيل : إن الفعل وإحكامه يدل على القدرة والعلم لم يصح ؛ لأنه لا تعلق له بهذه المعاني ، ولو دل عليها للزم ألاّ يدل على ذاته تعالى . وفي ذلك نفى الباري[٥] .

فإن قيل : إن الفعل وإحكامه يدل على كون الفاعل قادرًا عالمًا ، وحقيقة القادر والعالم هو من يقوم به قدرة وعلم ، لم يصح ؛ لأنه لو كان حقيقة القادر والعالم ما مرّ ذكره[٦] للزم أن يدل الفعل وإحكامه على القدرة والعلم من دون واسطة . وقد بينا أن الفعل وإحكامه لا يدل إلا على ذات متمكنة مثبتة ، ولا يدل على أزيد من ذلك .

فإن قيل : إن الفعل وإحكامه يدل على ما قلتم ، ثم نعلم باعتبار آخر أنه لا بد من قدرة وعلم ، نحو أن نعلم أنه لا بد في القادر والعالم من قيام قدرة وعلم به قياسًا على الشاهد . أو نعلم أن قولنا قادر وعالم إثبات لا لذاته فلا بد أن يكون إثباتًا لقدرة وعلم لم يصح ؛ لأنه لا طريق إلى العلم بهذه المعاني في الشاهد والغائب ، والقياس باطل . وقولهم : إن ذلك إثبات لا لذاته غير مسلم ، بل هو إثبات لذاته مع أمر يدخل في ضمن الوصف بهذه الصفات وهذا إنما يقتضي أنه لا بد من أمر زائد يدخل في ضمن وصفنا للذات بأنه قادر عالم ، ولا يدل على أن ذلك الأمر هو قيام معنى به ، بل ذلك الأمر هو دخول صحة الفعل وتبين إحكامه في ضمن الوصف له بذلك ، ولا مقتضي لما زاد عليها . وعلى أن كَلاَمَنَا الآن هو أنه لا تأثير يصدر عن هذه المعاني يدل عليها وطريقة

(١) ب : والمرتب .
(٢) أ : بين .
(٣) ب :- هذا .
(٤) ب :- للأحوال .
(٥) ب :+ تعالى .
(٦) أ : ذكروره .

القياس على الشاهد . وقولنا : إن ذلك راجع إلى الإثبات لا لذاته لا يدل على تأثير صادر عن هذه المعاني .

فإن قيل : إن الفعل وإحكامه يدل على مفارقة الفاعل لم[١] يصح منه الفعل وإحكامه . والشيء إنما يفارق غيره لقيام معنى به[٢] لم يصح ؛ لأن الفعل إنما يدل على مفارقة ذات الفاعل لغيره ، ومفارقة الشيء لغيره لا تكون /٣٠ ب إلا بنفسه . هذا هو الأصل في المفارقة . فمتى صح أن يفارق بنفسه لم تكن لمفارقته لمعنى يقوم به مقتضٍ ، فيجب نفيه .

وأما القسم الثاني أنه لا موجب لها يدل عليها . فمعلوم أنه لم يسبق علمنا بذات قديمة غير ذاته تعالى توجب له هذه المعاني ، فلا وجه لأن يدعى ذلك . ولو قيل : إن مختارًا خلق له تعالى هذه المعاني لم يجز أن تكون هذه المعاني قديمة ؛ لأن فعل القادر لا يكون إلاّ محدِثًا .

ومتى قيل : إن ذاته أوجبت هذه المعاني ، وهذا يحتمله قولهم إنها قائمة بذاته ، قيل لهم : فلم أوجبت هذه المعاني؟ لم يكن لذلك وجه إلاّ أن تقولوا لتوجب لذاته هذه الأحكام[٢٠أ].

قيل لهم : فذاته كافية في إيجاب هذه الأحكام ، فلا مقتضي لهذه الوسائط . وقد بينا أن هذه الأحكام إنما تتعلق بذاته تعالى دون ذوات أخرى ، فلا تدل على ذات أخرى . فصح أنه لا مقتضي لما قالوه . ويلزمهم في كل مؤثر من فاعل أو سبب أو ضد إنْ جوزوا أن لا يكون هو المؤثر في تأثيراتها بل يوجب معاني تقوم بها ، فحينئذٍ يؤثر فيها . وإذا بطل القسمان صح أنه ليس في العقل ما يدل عليها ، والسمع لا يدل عليها أيضًا .

فأما ما يتعلق به المخالف نحو قوله تعالى ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ (النساء ، ١٦٦) ، وقوله تعالى : ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (الذاريات ٥٨) فلا يدل على ما[٣] يذهبون إليه ؛ لأن خطابه تعالى يجب حمله على ما يعرفه أهل اللغة ، وأهل اللغة لا يعرفون المعاني التي بيَّنها

---

(١) ب : لن .
(٢) أ : معناه به .
(٣) مطموس في أ : على ما .

المتكلمون . يبين هذا أنهم إنما يعرفونها باستدلال غامض . فمن لم ينظر في تلك الأدلة فإنه لا يعرفها . والمعروف عندهم من القدرة والقوة والعلم ، هو كون القادر قادرًا أو عالمًا . فمعنى قوله : ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ أي أنزله وهو عالم به ، وقوله : ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ ، وقوله : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ (فصلت ، ١٥) ، أي هو قدير وأشد اقتدارًا . ولهذا وصف قوته بالمتانة والشدة ، وهذا من صفات الأجسام . فلا بد من حمله على ما ذكرناه .

واستدل أصحابنا لإبطال القول بهذه المعاني بأنه تعالى لو كان قادرًا عالمًا حيًا لذوات لم يخل إما أن تكون موجودةً أو معدومةً ، وإذا كانت موجودةً فإما أن تكون قديمةً أو محدَثةً . وإذا فسدت هذه الأقسام ثبت أنه كذلك لذاته ، وأفسدوا[1] أن تكون هذه المعاني معدومةً ؛ لأن المعدوم لا تعلق له بغيره على ما بيَّنا عنهم هذا . وهذا القسم إنما يرد على قولهم : إن المعدوم ذات في عدمه ومن لا يقول بذلك فهذا القسم ساقط إبطاله عنه .

قالوا : ولو كانت محدَثة لكان قد أحدثها/٣١ أ هو أو غيره ، وليس في الوجود ذات قديمة واجبة الوجود بنفسها غيره فتوجد ذلك ، ولو أحدثها تعالى لزم أن يكون قادرًا عالمًا حيًا قبل إحداثها لا لأجل هذه المعاني . ولو كانت قديمةً لكانت واجبة الوجود بذواتها ولكانت مِثْلاً لذاته . فإن قيل : إنها ليست واجبةَ الوجودِ بل هي جائزةُ الوجود بذاتها قائمةٌ بذاته تعالى ، قيل له : إنكم إنْ تطرقتم إلى العلم بهذه المعاني بفعله تعالى وصفاته لم يمكنكم إثباتها وبيان كونها قائمةً بذاته تعالى كما تقدم . وإن اعتقدتم ابتداءً أنه لا بد من ذوات قديمة منفصلةً عن ذاته تعالى فوجب كونه قادرًا عالمًا حيًا لزمكم ما ألزمناكم . لأن تلك الذوات إذا لم تكن صادرةً عن فاعل ولا عن موجِب لأنه يؤدي إلى ما لا يتناهى ولا عن ذاته تعالى ؛ لأنه لا مقتضي لذلك صح أنها واجبة الوجود بذاتها فتكون مِثْلاً له تعالى . وهذا ينبغي أن يجاب به عن هذا السؤال .

وقد أجاب عنه أصحابنا بجواب آخر فقالوا : إن هذه المعاني إذا شاركت ذاته تعالى في القدم فقد شاركته في أخص صفات ذاته الكاشفة عن حقيقة ذاته . فلزم ما شاركه فيها أن يشاركه في حقيقة ذاته ، فيلزم مماثلتها ذاته . وهذا إنما يلزم إذا أثبتوا أنه يجب

---

(١) «وأفسدوا» : مطموس فى أ .

فيها أن تكون قديمةً لذاتها ، والقوم يأبون ذلك ويقولون : إنها قائمة بذاته تعالى ، ليس لها وجود من جهة ذاتها . ألا ترى أن الأحوال والأحكام عندهم ثابتة [٢٠ب] لم تزل لذاته تعالى ، ولم يلزم فيها أن تكون مِثْلاً لذاته تعالى لما لم يكن لها وجود بانفرادها .

واحتج المخالف بأشياء ، منها أن حقيقة العالِم هو من له علم . وقد وصف الله تعالى ذاته بأنه عالِم وعليم ، فنفيُ العلمِ عنه نفى لكونه عالِمًا[١] ، وإنما قلنا : إن حقيقةَ العالِم هذا ؛ لأن قولَنا عالمٌ إما أن يفيد ذاتَه أو يفيد أن له علمًا . ولو أفاد ذاته لكان قولنا ليس بعالم يفيد نفي ذاته . فصح أنه يفيد ذاتًا له علم ، والحقائق لا تختلف شاهدًا وغائبًا . ولهذا لم يجز أن يكون في الغائب فاعلٌ ليس له فعلٌ ، ولا أسود ليس فيه سوادٌ .

والجواب : ما تعنون بقولكم : له علم؟ أتعنون[٢] أنه عالم على التفسير الذي فسرنا به العالِم؟ أو[٣] تعنون أن له المعنى الذي يعتقده بعضُ المتكلمين؟ فإن عنيتم الأول كان مسلمًا . وقد بينا من قبل أن أهل اللغة يقولون : له علم ذلك[٤] ، ويعنون به أنه عالم ولا يعرّفون المعنى الذي تذهبون إليه ، ولو فُسِّر لهم لما فهموه . وقولهم : لو أفاد ذاته لأفاد نفيه نفي ذاته لا يصح ؛ لأنَّا بينا أنه يفيد/٣١ ب مع ذاته أمرًا يدخل في ضمن وصفه بأنه عالم . ولا يمكنهم أن يقولوا إن ذلك الأمر هو الذي نعنيه بالعلم ؛ لأنا لا نبطل في هذا الباب إلاَّ قولَ من يثبِتُ علمةَ تعالى ذاتًا توجِب له الأمر الذي نثبته[٥] نحن .

ثم يقال لهم : إن كان حقيقة العالم ما ذكرتموه فلا بد[٦] أن تقولوا : هو ما يوجب كون العالم عالمًا . فيقال لهم : قد[٧] ناقضتم في هذا الكلام ؛ لأنكم جعلتم حقيقة العالِم من له علم ثم سلتم[٨] عن العلم فقلتم : ما يوجب كون الذات عالمًا ، فجعلتم كونه عالمًا أمرًا غير من له العلم ؛ لأن العلة لا توجب نفسها إلاَّ أن تجعلوا العلم عبارة عن كون الحي

---

(١) في الأصل : عالم .
(٢) ب+ : به .
(٣) هكذا في الأصل ، والصواب : أم .
(٤) ب : بكذا .
(٥) أ : - نثبه .
(٦) ب : + من .
(٧) ب : فقد .
(٨) المقصود : سألتم أو سُئلتم .

عالمًا على التفسير الذي تقدم ، ثم تجعلون[١] العلم كالعلة للوصف[٢] بأنه عالم ، فيكون في ذلك رجوع إلى ما قلناه . ومنها قولهم : إن أحدنا لا يعلم إلا بمعنى هو علم ، فيجب في الغائب مثله . وإنما يقتصرون في هذه الشبهة على مجرد تشبيه الغائب بالشاهد ، فألزمهم شيوخنا أن يَحُدُّوا[٣] الغائب كالشاهد في جميع الأحكام فيقولوا فيه تعالى : إنه عالم بعلم محدثٍ وحال فيه كما في الشاهد . وربما يجمعون بين الشاهد والغائب بمعنى فيقولون : إن الفعل المحكم يدل على العلم الذي هو معنى ، وهذا قد أبطلناه . وربما يقولون إن مجرد وصف العالم يدل على العلم الذي هو معنى ، وهذا دعوى .

وقد بين شيوخنا المثبتون للمعاني أن المقتضى لثبوت[٤] المعنى الذي هو علم في الشاهد هو[٥] ثبوت صفة العالم للحي مع جواز أن لا يعلم بواسطة القسمة المذكورة في إثبات الأكوان على قولهم . وربما يقولون إنَّ الصفة الواجبة عن علة يجب ثبوتها في كل موضع كالتحرك لما ثبت عن علة في موضع وجب في كل موضع . وقالوا : إن العلل[٦] يجب طردها وعكسها كما في الحركة . وهذا اقتصار منهم على تشبيه صفة العالم بصفة المتحرك . والمعنى في المتحرك أن المتحرك[٧] لا يعقل إلا لحجم . والدليل على إثبات الحركة معنى شاملاً لكل متحرك وليس كذلك كون العالم عالمًا ؛ لأن الدليل فيه على العلم لا يشمل الشاهد والغائب ، وهذا[٨] جواز أن لا يعلم . وقولهم : إن العلل يجب طردها وعكسها اقتصار منهم على دعوى .

واعلم أن هذه [٢١أ] الشبهة إنما تلزم شيوخنا المثبتين للمعاني . فأما من لا يثبتها فقولهم في الشاهد والغائب واحد ، وهو نفي العلم الذي هو معنى ، وهو الصحيح عندنا .

---

(١) ب : تجعلوا .
(٢) ب + له .
(٣) ب : يجروا .
(٤) أ : المقتضى للمعنى .
(٥) ب : – هو .
(٦) مكرر في أ : وقالوا إن العلل .
(٧) أ : المعنى .
(٨) ب : وهو .

ويمكن أن يحتجوا علينا فيقولوا : أليس يحسن الأمر في الشاهد أحدنا أن[1] يعلم . قال الله تعالى : ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ﴾ (محمد ، ١٩) . ولأمر لا يتعلق إلا بإحداث ذات أو شيء[2] . فصح أن العلم ذات /٣٢ أ أوشيء .

وجوابنا عن ذلك : أن الأمر باكتساب العلم عندنا يتعلق بمقدماته[3] التي عندها يجب كون أحدنا عالمًا بحق[4] النظر ، ثم يتولد عنه كون أحدنا عالمًا . وربما نقول ثم يتولد عنه العلم ومعنى ذلك هو بين أحدنا لذلك الشيء وتعلقه به ، وهذا أمر زائد على ذات الحي فيصح الأمر به بواسطة مقدماته إذا لم يكن واجبًا للحي . ولهذا لا يصح أمره تعالى بأن يعلم ، ولا أحدنا بأن يعلم أن السماء فوقه والأرض تحته . ومنها قولهم : لو كان تعالى عالمًا لذاته لكانت ذاته تعالى علمًا ؛ لأن حقيقة العلم هو ما يوجب كون الحي عالمًا . فلو كانت ذاته توجب كونه عالمًا للزم ما ذكرناه .

وهذه الشبهة إنما تلزم شيوخنا المثبتين للمعاني دون من ينفيها . وأجاب عنها مثبتو المعاني بأن حقيقة العلم هو ما يوجب كون غيره من الأحياء عالمًا ويستحيل هو[5] أن يكون هو في نفسه عالمًا ؛ لأن العلم ليس بحي ، وإنما يوجب حكمه لحي ليس هو العلم ، وذاته تعالى لا توجب كون حي غير ذاته عالمًا[6] فيلزم ما قالوه .

ومنها قولهم : إنا نعلمه تعالى عالمًا ونعلمه قادرًا ، وأحد العلمين لا ينوب مناب الآخر ، بل يخالفه . فلو كانا علمين بذاته[7] فقط لما اختلفا ولناب أحدهما عن الآخر ، فثبت أنهما علم بمعنى هو قدرة وعلم .

وقد اختلف جواب الشيخ أبي علي وأبي هاشم عن الشبهة لاختلافهما في إثبات الأحوال ونفيها ، فقال أبو هاشم : إنما اختلفا ؛ لأن العلم بأنه قادر علمٌ بذاته على حالة القادر ، والعلم بأنه عالمٌ هو علم بذاته على حالة العالم . وقال أبو على : إنما اختلفا ؛ لأن

---

(١) ب : أحدكم بأن .
(٢) أ : وشيء .
(٣) أ : بمقدمات .
(٤) يمكن أن تقرأ : نحو .
(٥) ب : – هو .
(٦) ب : – عالمًا .
(٧) ب + تعالى .

العلم بأنه قادر هو علم بأن له مقدورًا ، والعلم بأنه عالم هو علم بأن له معلومًا ، فألزمه أصحاب أبي هاشم بأنه يجب أن لا يختلف العلم بأنه حي والعلم بأنه موجود ، لأنه ليس للصفتين تعلق بشيء غير ذاته . فيلزم أصحاب أبي هاشم على هذه المعارضة أن لا يخالف العلمُ بأنه غني العلمَ بأنه واحد إلا لأنه لا حال له بالصفتين . وربما يتعلق بهذه الشبهة أصحابنا المثبتون للأحوال . وسنبين هناك العلة في اختلاف هذين العلمين . ولم تختلف العلوم بالذات عند[١] اختلاف صفاتها .

وأجاب الشيخ أبو القاسم عن الشبهة[٢] فقال : إنما اختلف العلمان لاختلاف طريقهما ، لأن طريق العلم بكونه قادرًا هو صحة الفعل ، وطريق العلم[٣] بكونه عالمًا هو صحة الإحكام . فردوا عليه هذا وقالوا : إن تعلق العلم بمعلومه هو أخص حكم له يكشف عن ذاته ، فمتى شاركه علم آخر في ذلك التعلق لم يجز أن يكون مخالفًا له . ألا ترى أن العلمين بكونِ زيد في الدار مثلان ، وإنْ /٣٢ب علمه أحد العالمين بخبر صادق وعلمه غيره بالمشاهدة مع اختلاف طريقهما لما اتحد المتعلق[٤]؟

(١) أ : عنه .
(٢) ب : الشبه .
(٣) ب : – العلم .
(٤) أ : المعلق .

باب في ما يحتج به المثبتون للأحوال ، وما[١] يحتج به[٢] النافون لها

اعلم أن الشيخ أبا هاشم وأصحابه هم المثبتون للأحوال ، فيثبتون لله تعالى حالة بكونه قادرًا وحالة بكونه عالمًا وبكونه حيًا [٢١ب] وكونه موجودًا ومريدًا وكارهًا ، ويثبتون له تعالى[٣] مثل هذه الأحوال[٤] ، إلا كونه مريدًا وكارهاً ، فانهما يجبان له لوجود إرادة وكراهة لا في محل . والشيخ أبو علي وأبو هاشم[٥] وأصحابهما وشيوخ بغداد ينفون الأحوال وغيرهم من الشيوخ المتقدمين لم يَجْرِ لهم قول في إثبات الأحوال ونفيها . وأقوى ما يحتج[٦] به[٧] النافون هو أنه لا طريق إلى إثباتها شاهدًا وغائبًا ، فيجب نفيها كما يجب نفي المعاني . وقد بينا بمشيئة الله[٨] هذه الطريقة ونبين زيادة تبيين إذا أجبنا في هذا الباب عما يحتجون به لإثباتها .

فأما المثبتون لها فقد احتجوا لإثباتها بطريقين : أحدهما طريقة مجملة تشتمل على[٩] إثباتها جملة والثانية طريقة تختص كل واحد[١٠] من إثبات هذه الأحوال . أما الطريقة الثانية فقد احتجوا بها[١١] لإثبات حالة القادر له تعالى فقالوا : قد دل صحة الفعل عليها[١٢] في الشاهد فيجب أن يدل على مثلها في الغائب ؛ لأن الدليل متى دل في موضع على مدلول فإنه يدل عليه في كل موضع . قالوا : وإنما قلنا إنه يدل عليها في الشاهد ؛ لأنا نجد جملتين تشتركان في جميع الصفات نحو الوجود والحياة والعلم

(١) ب : - ما .
(٢) ب : - به .
(٣) ب : - تعالى .
(٤) ب : + من الشاهد للحي القادر العالم المريد الكاره منا ، ويثبتون له تعالى حالة ذاتية غير هذه الأحوال توجب له هذه الأحوال .
(٥) ب : وأبو القاسم .
(٦) ب : ما احتج .
(٧) أ : ما .
(٨) ب : + تعالى .
(٩) أ : - على .
(١٠) ب : واحدة .
(١١) أ : - بها .
(١٢) أ : عليهما .

وغيرها ، ثم يصح من إحداهما[١] من الفعل ما لا يصح من الأخرى[٢] ، وذلك الأمر لا بد من أن يكون زائدًا على ما تشتركان فيه ، ولا بد من أن يكون راجعًا إلى الجملة ؛ لأن الفعل صح من الجملة ، فلا بد من[٣] أن يكون المؤثر فيه راجعًا إلى الجملة ؛ لأن ما يضاف إلى بعض الجملة فهو كالمضاف إلى غير تلك الجملة . قالوا : ولا يجوز أن يقال إن الفعل صح منها للقدرة الموجودة في بعضها ؛ لأن القدرة متى لم توجب حالة للجملة ، وصح بها الفعل لزم أن تضاف الصحة إلى محلها الذي هو بعض الجملة . قالوا : وهذا هو الجواب أيضًا إذا قيل إنه صح منها الزيادة[٤] بَيِّنَةً تختص بها ؛ لأن البينة ترجع إلى بعض الجملة . فصح أنه لا بد من أمر يرجع إلى جملة الحي/٣٣أ ، وهو الذي يعبر عنه بحالة القادر[٥] ؛ لأن ذلك يستعمل في اللغة فيما عليه الشيء في نفسه ، يقال : كيف حالك؟ أي كيف ما أنت عليه؟ ولا يضرنا أنه في الأصل مأخوذ من التغير . يقال : حال يحول إذا تغير لأنا نريد به اصطلاحيًا[٦] ما ذكرناه . وقد وجدناه مستعملاً فيه على ما ذكرناه .

والجواب أنا سنبين أن صحة الفعل لا تدل على هذه الحالة ، ونقول إنما صح منه تعالى الفعل لذاته لا لحالة يختص بها .

فان قالوا : فيلزم أن يصح من غيره لأنه ذات قيل لهم : إنا لم نقل إنه صح منه الفعل[٧] ؛ لأنه ذات من الذوات ، بل قلنا لذاته فأشرنا إلى حقيقة لا تشاركها غيرها من الذوات . وعلى أن هذا يلزمكم أيضًا إذا قلتم : إنه صح منه لحالة بأن يقال : فيجب أن يصح من كل ذات لها حال عندكم . فان قلتم : إنا لم نقل إنه صح منه لحالة من الحالات ، بل قلنا لحالة القادر وأنها حالة مفارقة لغيرها من الأحوال ، قيل لكم مثلها في قولنا : صح منه لذاته .

(١) ب : إحديهما .
(٢) ب : + فلولا أمر اختص به احداها لم يكن بأن يصح منها أولى من أن يصح من الأخرى .
(٣) ب : – من .
(٤) ب : منه لزيادة .
(٥) ب : + وإنما عبرنا عنه لحالة القادر .
(٦) ب : في اصطلاحنا .
(٧) ب : – الفعل .

وأما قولهم : إن صحة الفعل دل عليها في الشاهد قلنا لهم[(١)] : لا نسلم ذلك ، وسنبين أنه لم يدل عليها[(٢)] بواسطة القسمة التي أبطلتم بها أن يكون المصحح له هي الجملة وصفاتها[(٣)] أو قدرتها ، والبينة[(٤)] التي تحتاج إليها القدرة ، فأبطلوا أن يكون المصحح للفعل ذاته كما أبطلتم أن يكون المصحح لذلك ذات الجملة ؛ لأنكم وجدتم جملتين [٢٢أ] تشتركان في الذات[(٥)] ويصح من إحداهما من الفعل ما لا يصح من الأخرى فعلمتم أن المصحح ليس هو ذات الجملة فأرونا ذاتا[(٦)] مثل ذاته تعالى ، ولا يصح منها الفعل ، ثم احكموا بأنه ما صح منها لذاته . وإنما قلنا : إنه لا يدل على الحالة في الشاهد أيضًا ؛ لأنا نقول : صح الفعل من الجملة لأمر يختص ببعض الجملة لا بأمر يرجع إليها ، وذلك الأمر هو القدرة[(٧)] ، فهي كالآلة للجملة في إيجاد الفعل[(٨)] بها ، كما أنها تدرك بأمر يختص الحاسة كالحدقة الحاسة[(٩)] الصحيحة ، وإن لم يسع[(١٠)] ذلك لأمر[(١١)] في الجملة . واستدلوا لإثبات حالة العالم والحي له تعالى بمثل الطريقة التي ذكرناها في حالة القادر . والجواب عنه ما قدمناه .

واحتجوا لإثبات حالة العالم في الشاهد بأنه لو لم يكن إلا وجود العلم[(١٢)] في القلب من غير إيجاب حالة للجملة للزم أن يصح وجود علم في جزء من[(١٣)] القلب ووجود جهل في جزء آخر ، فيلزم أن يكون عالمًا بشيء جاهلاً به على وجه واحد .

والجواب أن هذا بناءً منكم على إثبات المعاني التي تذهبون إليها ، وقد أبطلنا القول بها .

---

(١) ب : – لهم .
(٢) ب : + في الشاهد أيضًا ، ولو سلمنا أنه يدل عليها في الشاهد لقلنا إنه إنما يدل عليها .
(٣) ب : أو صفاتها .
(٤) ب : أو البينة .
(٥) أ : الذوات .
(٦) أ : – ذاتاً .
(٧) أ : الجملة .
(٨) ب : إيجادها الفعل .
(٩) ب : – الحاسة .
(١٠) أ : لم يسمع .
(١١) ب : الأمر .
(١٢) أ : + في العلم .
(١٣) أ : – من .

واحتج أبو هاشم وأصحابه لإثبات الحالة الذاتية لله[١] تعالى ، فقالوا : قد وجب له تعالى كونه قادرًا عالمًا حيًا وموجودًا . ولا تجب لغيره هذه الأحوال ؛ فدل/٣٣ب على أن ذاته مخالفة لغيرها من الذوات . وليس يخلو إما أن تُخالفها بهذه الصفات وكيف تخالفها بها[٢] ، وقد وقع الاشتراك فيها ، أو تخالفها بوجوب هذه الصفات . ووجوبها[٣] يرجع إلى[٤] حالة[٥] لا يجوز انتفاؤها ، أو إلى استمرار ثبوتها له تعالى لم تزل . وذلك لا يؤثر في مخالفة الذات لغيره بعد اشتراكهما في حقيقة الصفة . ألا ترى أنا لو قدرنا سوادًا لا يجوز انتفاؤه أو ثابتًا لم يزل لما[٦] خالف سوادًا متجددًا يجوز انتفاؤه فلا بد من أن يخالفها بحالة ذاتية يختص بها لا تثبت لغيره .

والجواب أنه يخالفها لذاته ، وكذلك كل ذات تخالف غيرها[٧] بنفسها . يبين[٨] هذا أنه لو خالفها بأمر زائد على ذاته فإن كان ذلك الأمر كالأمر الذي يختص به غيره لم تصح به المخالفة ، وإن لم يكن كالأمر الذي يختص به غيره كان ذلك الأمر هو الذي خالف غيره لا الذات . فصح أن المخالفة الذاتية لا تصح إلا بنفس الذات .

وأما الطريقة الثانية الشاملة لإثبات الأحوال فهي أنا نعلم ذاته تعالى ، ثم نعلمه قادرًا عالمًا . وأحد هذه العلوم لا ينوب مناب الآخر بل يخالفه . فلو كانت هذه العلوم تتعلق بذاته فقط لناب العلم بذاته عن العلم بصفاته ولما اختلف[٩] العلوم بصفاته تعالى . فصح أنه لا بد من أمر زائد يدخل في ضمن العلم بكل واحد من صفاته ، وقد أبطلنا القول بالمعاني ، فلم يبق إلا القول بالأحوال .

والجواب أنه لا بد من أمر زائد يدخل في ضمن العلم بذاته ، ولكن لم قلتم : إنَّ ذلك الأمر هو حالة لذاته؟ وما أنكرتم أن يكون[١٠] ذلك الأمر هو الأحكام الموجبة عن

---

(١) ب : له .
(٢) أ : بعد .
(٣) ب : ووجوب .
(٤) ب : - إلى حالة .
(٥) ب : + انه .
(٦) أ : - لما .
(٧) أ : - غيرها .
(٨) أ : يتبين .
(٩) لعلها : اختلفت .
(١٠) أ : - يكون .

ذاته تعالى وهي صحة الفعل الداخل في ضمن العلم بأنه عالم(١) . وكذا هذا(٢) في سائر صفاته ؛ لأنه لا بد من أن يدخل في ضمن كل علم بصفة من صفاته أمرٌ ما راجع إلى إثبات أو إلى نفي أو إلى إثبات فعل له أو نفي فعل عنه(٣) في صفات الأفعال .

فأما شيخنا أبو الحسين فقد قال : إن تثبته للمعلوم هو(٤) حالة لذاته ، وبينا نحن في كتاب "المعتمد" أن ذلك حكم وليس بحالة ، وبينا فيه وفي كتاب "الحدود" الفصل بين الحالة وبين [٢٢ب] الحكم ، وبينا أن الحالة لا بد وأن تكون مقصورةً على الذات لا تحتاج في العالم بها(٥) إلى غير الذات . والحكم لا بد فيه من علم بأمر غير الذات ، وبينا أن تثبته للمعلوم لا بد فيه من المعلوم ، وأنه أمر زائد على الذات ، فلم يكن كونه عالمًا مقصورًا على الذات ، فلم يكن حالة ، بل هو حكم .

وأما النّافون للأحوال فاحتجوا وقالوا : ليس تخلو الأحوال التي تثبتونها إما أن تكون معلومة والذات معلومة ، أو يكون غير(٦) المعلوم هو الذات دون الحال ، /٣٤أ والثاني هو قولنا . والثاني يلزم منه أن تكون أشياء ؛ لأن الشيء هو الذي يصح أن يعلم ، ثم لا(٧) يخلو إما أن تكون موجودةً أو معدومةً . وإذا لم تقولوا إنها معدومة فقولوا إنها موجودة . ومتى قلتم بوجودها لم يخل إما أن تكون قديمةً أو محدثةً . وإذا لم تقولوا محدثةً فهي قديمةٌ ، ويلزمكم(٨) ما يلزم الكلاّبية . وأيضًا فإذا كانت موجودةً قديمةً فإما أن تكون هي ذاته تعالى أو غير ذاته أو بعض ذاته . والأول يقتضي نفيها ، والثاني يقتضي إثبات قدماء مع الله تعالى ، والثالث يقتضي أن ذاته تتبعض تعالى عن ذلك . فأجابهم الأولون بأن هذا إنما يلزم من يُثْبِت الأحوال معلومة على انفرادها(٩) ، ونحن لا نقول بذلك ، وإنما نقول : إن الذات تعلم عليها . فقال عند ذلك النافون لها : قولكم تعلم الذات عليها إما أن تعنوا به

(١) ب : + قادر وتثبته للمعلوم وتعلقه به .
(٢) ب : - هذا .
(٣) ب : له .
(٤) أ : هي .
(٥) ب : في العلم .
(٦) ب : - غير .
(٧) أ : - لا .
(٨) ب : فيلزمكم .
(٩) ب : بانفرادها .

أن المعلوم هو الذات فحسب وهو قولنا ، أو تعنوا أن الذات هو المعلوم مع الحال فيتعلق العلم بهما ، فيلزمكم[١] ما[٢] ألزمناكم .

فأجابهم الشيخ أبو الحسين فقال : إنا نعني بقولنا : إن الذات تعلم عليها أنها تدخل في ضمن العلم بالذات . ولسنا نعني[٣] أنها تعلم على انفرادها[٤] . هذا هو المفهوم من قولنا : إنه[٥] معلوم على الإطلاق . وإذا لم يلزم[٦] كونها معلومة على الانفراد بها[٧] لم يلزم أنها موجودة ولا أنها قديمة ؛ لأن قولنا : موجود يفهم منه عند الإطلاق أنه ذات معلومة على الانفراد ، أو ذات له صفة الوجود عند شيوخنا أصحاب أبي هاشم . والأحوال أمور تعقل تبعًا للذات تحصل عليها الذات . ومثل هذا لا يوصف بأنه موجود على الإطلاق ولا نقول : إنها قديمةٌ لأنه ؛ يفيد عند الإطلاق أنه موجود على الانفراد وأنه لا أول لذلك . وإنما نقول : إن ذاته تعالى كانت عليها لم تزل . وكذا هذا هو[٨] الجواب إذا ألزمونا أن تكون هذه الأحوال مخالفةً لذاته تعالى أو مماثلةً أو أنها غيرُ ذاته أو هي ذاتهُ ؛ لأن كل ذلك يفهم منه عند الإطلاق أنها معلومةُ وموجودة[٩] على الانفراد ، وأنها ليست كسائر الذوات الموجودة ، أو هي كسائر الذوات الموجودة . وكذلك قولنا : غيرٌ يفيد عند الإطلاق أنه موجود على الانفراد وليس هو الموجود الآخر على الانفراد . ومتى توسعنا في الأحوال بالتغاير والاختلاف فإنما نعني به أن الأمر التابع للذات الداخل في ضمن العلم بالقادر ليس هو[١٠] الأمر الداخل في ضمن العلم بأنه عالم . وليس كالأمر الداخل في ضمن العلم بأنه عالم /٣٤ب ومتى قلنا حال وأفردناه بالذكر فهو توسع ونعني به أنه أمر [٢٣أ] لا يعلم بانفراده وإنما يعقل تبعاً لغيره . ولا يصح التوصل بإطلاق العبارات على جهة التوسع في الكلام إلى إثبات المعاني على الحقيقة .

---

(١) أ : فلزمكم .
(٢) أ : - ما .
(٣) ب : + به .
(٤) ب : على الانفراد .
(٥) أ : إنها .
(٦) ب : يلزمنا .
(٧) ب : - بها .
(٨) ب : - هو .
(٩) ب : موجودة .
(١٠) أ : العلم .

باب في أنه تعالى[١] يستحق صفات ذاته لم تزل ولا تزال ، وأنه لا يجوز عليه أضدادها ، وأنه لا ضد لذاته تعالى عن ذلك

وقد بينا من قبل أنه تعالى قادر عالم حي موجود لذاته ، وأنه تعالى واجب الوجود بذاته فيجب أن يكون موجودًا لم يزل ؛ لأنه لو جاز أن لا يكون موجودًا لم يزل لم يكن واجب الوجود بذاته ، فإذا وجب وجود ذاته لم تزل وجبت له هذه الصفات لم تزل ؛ لأن ذاته توجبها ، وشرط الإيجاب حاصل إما في كونه قادرًا فهو عدم المقدور لم يزل وإما في كونه عالمًا فحصول المعلوم على الوجه الذي يصح أن يعلم عليه نحو وجود ذاته وعدم المعلوم . وصحة وجوده واستحالة وجود ما لا يصح وجوده وكونه حيا لا بشرط[٢] له . وإذا وجبت[٣] لذاته هذه الصفات استحال عليه أضدادها ؛ لأن حصول الصفة يحيل نفيه في حال حصوله ، ووجوبه يحيل ضده ، وإذا وجبت له لم يزل لزم وجوبها لا يزال ؛ لأن ذاته واجب الوجود لم يزل ولا يزال . فليس بأن توجب هذه الصفات في حال أولى من حال فلزم أن توجبها في كل حال . وإنما قلنا : إن ذاته واجب الوجود لم تزل ولا تزال[٤] ؛ لأنا بينا أنه لا بد للحوادث من واجب الوجود بذاته لتنتهي الحوادث عنده . وإذا وجب وجوده لذاته استحال عليه العدم ؛ لأنه لو جاز عليه العدم لم يكن واجب الوجود بذاته ، ويلزم أن يوجد بغيره . وإذا استحال على ذاته العدم لزم وجوده لم يزل ولا يزال . وبهذا يتبين أنه يستحيل أن يكون لذاته ضد ؛ لأنه لو جاز أن يكون لذاته[٥] ضد لجاز عليه العدم ، فكان لايكون واجب الوجود بذاته . فإن قيل : ما أنكرتم أن يكون واجب الوجوب بذاته يشترط انتفاء ضده فإذا وجد ضده عدم؟ قيل له[٦] : إنه لا بد من جواز العدم على ذاته ليصح ما قلته ، ولو جاز ذلك لم يكن واجب الوجود بذاته . وقد بينا أنه لا بد من واجب الوجود بذاته .

---

(١) ب : - تعالى .
(٢) ب : لا شرط .
(٣) أ : وجب .
(٤) أ : ولا تزل .
(٥) ب : له .
(٦) ب : - له .

باب في أنه تعالى قادر على كل مقدور ، وعالم بكل ما يصح أن يعلم

أما كونه قادرًا على كل مقدور فالدلالة هو أنه[١] حي قادر لذاته ، وكل من هذه حاله فإنه يجب أن يقدر على كل مقدور /٣٥أ ، وإنما قلنا ذلك ؛ لأن الحي هو الذي لا يستحيل أن يقدر ويعلم ، وكل حي[٢] لا يستحيل في العقل أن يقدر[٣] على كل ما يصح وجوده . ألا ترى أنه لو أخبر[٤] العاقل بأن الحي يقدر على كل أمر[٥] يصح وجوده في نفسه لما أحال ذلك من حيث كان حيًا وإنما يستحيل كون بعض الأحياء قادرًا[٦] على المقدورات كمقدورات الله تعالى من حيث لا نجد قدرة عليه . وإذا كان تعالى قادرًا[٧] لذاته وهو[٨] حي لا يستحيل أن يقدر على كل مقدور لم يكن بأن يقدر على بعض المقدورات أولى من بعض . فلزم أن يقدر على كل مقدور . وإنما يقدر أحدنا على بعض المقدورات دون بعض ؛ لأنه ليس بقادر لذاته على مقدور ، وإنما يقدر عليه بأمر زائدٍ على كونه حجمًا وهو القدرة ، فجاز أن يقدر على بعض دون بعض . فأما كونه [٢٣ب] تعالى قادرًا على أعيان أفعال العباد فسنذكره في باب مفرد إن شاء الله تعالى .

وأما كونه تعالى عالمًا بكل ما يصح أن يعلم فطريقة الدلالة عليه ما ذكرنا في كونه قادرًا على كل مقدور وهو أنه[٩] حي عالم لذاته ، وكل حي لا يستحيل أن يعلم كل ما يصح أن يعلم ، وهو تعالى عالم ببعض ذلك لذاته ، فليس بأن يعلم البعض أولى من البعض . وإنما يعلم أحدنا بعض المعلومات دون بعض ؛ لأنه ليس بعالم لذاته ، بل لا بد له مع ذاته من طريق إلى العلم نحو الإدراك والنظر ، ولذلك اختصاصٌ ببعض ما يصح أن يعلم ولا مخصص لذاته تعالى بمعلوم دون معلوم فلزم أن يعلم الكل .

---

(١) ب : + تعالى .
(٢) ب : - حي .
(٣) ب + ويعلم .
(٤) ب : أخبرنا .
(٥) ب : ما .
(٦) في الأصل : قادر .
(٧) في الأصل : قادر .
(٨) أ : هي .
(٩) ب : + تعالى .

باب في أنه تعالى يقدر على أعيان أفعال العباد

اختلف الشيوخ في ذلك : فذهب أبو الهذيل إلى أنه تعالى يقدر عليها ، وهو الذي نصره شيخنا أبو الحسين ، وهو المختار عندنا . وذهب أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما إلى أنه لا يوصف بالقدرة على ذلك ، وهو قادر من جنس ما يقدر عليه العباد على ما لا نهاية له . ودللنا[١] لذلك ما ذكرناه من أنه تعالى قادر لذاته فيجب أن يقدر على كل ما يصح أن يقدر عليه .

وحجة الشيوخ هو أن كونه قادرًا[٢] على ذلك يؤدي إلى محال فكان محالاً . وبينوا ذلك بوجهين : أحدهما أنه يبطل ما يجب للقادر ؛ لأنه يجب أن يقف فعله على دواعيه وصوارفه . فإن دعاه الداعي إلى إيجاده ولا منع وجب وجوده ، وان صرفه عنه الصارف وجب أن لا يقع . فلو قدِر قادران على مقدور واحد لم يمتنع أن يدعو أحدهما إلى إيجاده الدواعي في حال ما تصرف/٣٥ب الآخر عن إيجاده الصوارف ، فإن وجد بطل ما يجب للقادر الذي صرفته عن إيجاده الصوارف ، وإن لم يوجد بطل ما يجب للقادر الذي دعته الدواعي إلى إيجاده . والوجه الثاني[٣] هو أنهما إذا أوجداه لم ينفصل حال الفعل مما لو أوجده أحدهما إذ ليس يستبُد أحدهما بتأثير ليس للآخر ، ويستحيل أن لا ينفصل تأثير المؤثرين عن تأثير المؤثر الواحد .

والجواب : أما الأول فإنه لا يؤدي إلى بطلان ما يجب للقادر ؛ لأن الذي ذكرتموه[٤] هو من حق القادر ، إذ لم يخلقه في مقدوره قادر آخر . وليس هو من حقه إذا خلقه فيه قادر آخر ، ومتى كان الأمر كذلك كان من حق القادرين على مقدور واحد أن يقف المقدور على دواعي كل واحدٍ منهما وصوارفه على بعض الوجوه ، وذلك إذا لم يكن أحدهما على الصفة التي يقع عندها ذلك المقدور أو[٥] على الصفة التي لا يقع عندها ذلك المقدور . وأما الثاني : قلنا يجب أن ينفصل تأثير المؤثرين عن تأثير المؤثر الواحد

(١) ب : ودليلنا .
(٢) أ : قادر .
(٣) أ : - لبا لى!!
(٤) ب : ذكره .
(٥) أ : و .

تقديرًا أو تحقيقًا ، وذلك حاصل في هذا الفرض إذا مانعهما قادر ثالث لا تزيد قدرته على قدرة واحد منهما . فإن فعلهما يكون أولى بالوقوع من فعل من يمانعهما ، ومتى لم يمانعهما ذلك حقيقة عرفنا انفصال تأثيرهما عن تأثير أحدهما بتقدير ذلك الممانع .

ويمكن أن يُحتج لهم فيُقال : إن كون المقدور الواحد مقدورًا لقادرين يؤدي إلى أن يكون الفعل الواحد حَسنًا قبيحًا ، وذلك محال . وهذا إذا دفعا جزءًا واحدًا إلى جهة ، وقصد بذلك أحدهما عبادة الله تعالى ، وقصد به الآخر عبادة [٢٤أ] الشيطان كان حسنًا قبيحًا .

والجواب أن اجتماع هاتين الصفتين لفعلهما ليس بمحال . يبين[١] هذا أن قبح الفعل ليس إلاّ أنه المختص بوجه لم يكن لفاعله أن يفعله لأجل ذلك الوجه واستحق الذم به ، الذم[٢] على بعض الوجوه . والحسن هو ما لفاعله أن يفعله لاختصاصه بوجه وإذا فعله لم يستحق به الذم على وجه . فإن عنى بالقبح والحسن هذان الحكمان لم يمتنع أن يقال : لم يكن لهذا أن يفعله ، وكان للآخر أن يفعله . وإن عنى به وجه القبح والحسن لم يمتنع واجتماعهما لذلك الفعل ، لأن الوجه في ذلك ليس إلاّ اقتران إرادتهما بالفعل ، وذلك صحيح . وهذا أقوى ما احتجوا به . وقد أجبنا عنه وأعرضنا عن سائر ما أوردنا[٣] في "المعتمد" من احتجاجاتهم لضعفها[٤] .

---

(١) أ : بين .
(٢) ب : – الذم .
(٣) ب : ما أوردناه .
(٤) أ : بضعفها .

باب في أن العالِم لذاته يجب أن يعلم الأشياء قبل كونها

ذهب إلى ذلك /٣٦أ جميع شيوخنا . وحكى الشيخ أبو القاسم عن هشام بن الحكم[١] أنه تعالى لا يعلم الشيء قبل وجوده ، وأنه اعتل لذلك بأنه تعالى لو كان عالمًا لم يزل لكان عالمًا لم يزل بأن الجسم يتحرك وأن السماء موجودة . والذي يدل على صحة قول شيوخنا إنه تعالى خلق الأشياء وأخرجها[٢] عن العدم إلى الوجود . فلولا أنه كان عالمًا لم يزل بحقائق تلك الأشياء وعالمًا بأجناسها لما دعاه الداعي إلى إيجادها والى إيجاد جنس دون جنس ، فكان لا يصح منه إيجادها . ولأنه تعالى خلق الحيوان وخلق له الحواس وآلات أفعال مطابقةً لمنافعه ودفع مضاره . فلولا أنه كان عالمًا بتركيب ذلك الحيوان وتركيب أعضائه وحواسه على الوجه الذي يصلح أن يكون آلات لمنافعه لما تمكن من خلقها مطابقة لمنافعه . ولأنه تعالى عالم لذاته والعدم غير محيل للعلم بالمعدوم فيجب أن يعلم المعدوم .

وإنما قلنا : إن العدم لا يمنع من صحة العلم بالمعدوم لأنا نجد العلم من أنفسنا بصحة إيجاد أفعالنا قبل إيجادها ، ونعلم أحكامها قبل وجودها ونميز بين أجناسها ، فصح أن العدم غير محيل للعلم ، ولأننا نعلم بأنا سنموت ، وأن القيامة ستقوم والله تعالى يعلم إنا عالمون بذلك ، لأن هذا من الأمور الثابتة . والخصم يسلم كونه تعالى عالمًا بالأمور الثابتة . وإذًا علم بأنا عالمون بذلك ، وقد دخل في ضمن ذلك أن معلوم علمنا على ما علمناه . وهذا علم منه تعالى بالمعدوم .

فأما ما قاله هشام بن الحكم من أنه يلزم من كونه عالمًا لم يزل أن يوصف بأنه عالم بأن الجسم يتحرك وأن السماء موجودة فباطل ؛ لأن اللازم من ذلك هو أن يوصف بأن السماء ستوجد وأن الجسم سيتحرك . وكيف يوصف لم يزل بأن السماء موجودة وليست

---

(١) هشام بن الحكم يبدو أنه أول "مجسم" ظهر في الإسلام . جرت بينه وبين شيخ المعتزلة "العلاف" مناقشات حامية . ومن أهم أقواله : إن الله جسم ، وأن بينه وبين الأجسام تشابهًا ، ولولا ذلك لما دلت عليه . وقد قال هشام : إن الله جسم ذو أبعاض وله قدر من الأقدار ومع هذا فإنه لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء . مات عام ١١٠هـ ، وقيل إنه عاش إلى خلافة المأمون . (راجع فيصل عون . علم الكلام ومدارسه : ود . سهير مختار : فكرة التجسيم ، والفرق بين الفرق ، ص ٨٤ – ٨٨ ، والملل والنحل للشهرستاني ، جـ١ ، ص ١٨٤ – ١٨٦) .

(٢) أ : – وأخرجها عن العدم . . . . بحقائق تلك الأشياء .

موجودةً؟ ويلزم أن يكون ذلك جهلاً لا علمًا . وهذا إشارة منه بأن عدم الشيء يحيل تعلق العلم به ، وقد أبطلنا ذلك .

فإن احتج الذاهبون إلى قوله بأنه تعالى لو كان عالمًا لم يزل[١] بأن السماء ستوجد لم يخلُ - إذا وجدت - إما أن يبقى عالمًا بأنها ستوجد أو تخرج ، عند وجودها ، من العلم بأنها ستوجد . والأول يقتضي انقلاب علمه وكونه جهلاً بعد أن كان عالمًا . والثاني يقتضي خروجه عن الصفة الذاتية ، وكلاهما محال .

وقد اختلف جواب شيوخنا عن هذه الشبهة ، فجواب الشيخ أبي هاشم وأصحابه عنها هو أنه لا ينقلب علمه بذلك ، ولا يخرج عن الصفة الذاتية ؛ لأن العلم بأن الشيء [٢٤ب] سيوجد ، والعلم بأنه وجد/٣٦ب هو علم واحد ، وإنما تتغير العبارات عليه بحسب تغير المعلوم . فمتى كان وجوده مستقبلاً وُصف العلم بأنه سيوجد . فإذا وُجد وصف ذلك العلم[٢] بأنه علمٌ بوجوده . ومتى عُدم بعد وجوده وصف بأنه عالم بأنه كان موجودًا . ومثاله النهار : فإنه متى[٣] كان مستقبلاً وصف بأنه غد . وإذا حَضر وُصف بأنه اليوم . وإذا مضى وصف بأنه أمس ، وإن كان الموصوف بهذه الصفات شيئًا واحدًا .

وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله في كتاب[٤] "التصفح" عن الشيخ أبي علي وأبي القاسم الكعبي[٥] ما يدل على أنهما يذهبان في الجواب عن هذه الشبهة إلى أنه إذا وُجد الشيء بعد العدم ، فإنه يتجدد تعلقه به تعالى ويثبته له بأنه وُجد وإن تعلق العلم[٦] بأن الشيء سيوجد هو غير التعلق بأنه وُجد . وهذا هو الصحيح عندنا في الجواب ، وسنبين صحته ، إن شاء الله تعالى ؛ لأن عندنا أن العالِم لذاته توجب ذاتُه التعلقَ بالمعلومات على ما هي عليه . لأن المعلوم أصلٌ لتعلق العلم به على ما هو عليه . فكان تعالى عالمًا لم يزل بأنه لا شيء غير ذاته ولا جوهر ولا جسم ولا عرض من الأعراض .

---

(١) ب : - لم يزل .
(٢) ب : - العلم .
(٣) أ : إذا .
(٤) ب : - كتاب .
(٥) وصف أبو علي الجبائي أبا القاسم الكعبي (ت٣١٩هـ) بأنه اعلم من أستاذه الخياط ، حيث كان متبحراً في تفسير القرآن . ومعلوم أن الكعبي ينتمي إلى الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة .
(٦) أ : العالم .

فمعلوم هذا العلم هو هذا النفي[١] ، وكان هذا النفي ثابتًا لم يزل ، وكان[٢] عالمًا لم يزل بأنه سيحدث الأشياء وسيخلق الخلق وسيحسن إلى خلقه . فإذا كان عالمًا بذلك ودواعيه حاصلة[٣] كانت الأشياء مما ستحدث . فهذا أيضًا أمرٌ كالثابت ، فأوجبت ذاته تعالى العلم به . فأما وجودها فلم يكن حاصلاً ، فيستحيل أن توجِب ذاته التعلق بأنه موجود بل لو ثبت له هذا التعلق لكان جهلاً لا علمًا تعالى عن ذلك . وإذا صح هذا قلنا لأصحاب أبي هاشم : ما تعنون بقولكم إن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وُجد؟ أتعنون به أن تعلق العلم بأنه سيوجد علمٌ[٤] مشروط بوجوده ، فلا يثبت هذا التعلق إلا عند وجوده؟ فإن قالوا بذلك ، قيل لهم : فقد أثبتُّم تعلقًا متجددًا ، وهو قولنا . وظاهر كلامهم يقتضيه . أو تعنون إنَّ[٥] تعلق العلم بأن الشيء سيوجد ثابت حاصل في حال كونه عالمًا بذلك ومتعلقه هو وجوده في وقته . وهذا هو الذي فسروا به قولهم ، فيقال لهم : أتقولون إن[٦] وجوده في المستقبل ثابت حاصل في الوقت المستقبل؟ فإن قالوا به ، قيل لهم : كيف يكون الوجود حاصلاً قبل إيجاد الفاعل للشيء وقبل وجود وقته؟ وهل هذا إلا قول بأن الشيء موجودُ في حال عدمه؟ فإن قيل : وأنتم إذا قلتم يتجدد نثبته بأنه/٣٧أ موجود ، فقد قلتم بأن علمه محدث وقلتم إنه لا يعلم الشيء حتى يكون ، وفي ذلك موافقة هشام بن الحكم .

قيل له : إنا لا نجيز إطلاق القول بأن علمه محدث ؛ لأنه يوهم أنه لم يكن عالمًا قبل وجوده بأنه سيوجد ، وهذا خطأ . وأيضًا فالعلم عند أبي هاشم وأصحابه معنى يوجب كون العالم عالمًا ، ونحن ننفي ذلك ، فكيف نصف ما لا نثبته بالحدوث . فلو أطلقنا هذا القول لأوهم هذا الخطأ[٧] . وأيضًا فالعلم في اللغة هو كون العالم عالمًا ، وذلك يفيد ذاته وتعلقه بالمعلوم . فلو أطلقنا القول بأن علمه محدث لوصفنا ذاته ، مع تعلقه ، بكونه محدثًا . وهذا الاتهام أشد استحالة من الوجهين الأولين .

(١) ب : للنفي .
(٢) أ : كان .
(٣) ب : + إليه و .
(٤) ب : – علم .
(٥) أ : به .
(٦) أ : – إن .
(٧) ب : + أيضا .

فإن عنى السائل بعلمه تعلقه بالمعلوم لأنه قد يسمى بذلك في توسع المتكلمين [٢٥أ] قلنا : إنا نقول إنه عالم لم يزل بأنه سيحدث الأشياء ، وعالم[١] بحقيقة كل شيء ، وعالم[٢] بما تكون عليه في حال حدوثها[٣] ، إلاّ أنه لا يوصف بأنه عالم بأنها محدثة موجودة ، وإنما يتجدد تعلقه بوجودها في حال وجودها . وليس يمتنع تجدد أحكام ذاته الموجبة عنه بحسب تغير شروطها ، كما يتغير إدراكه للمدركات بحسب وجودها ، وإن كان يدركها لذاته . وقولنا في هذا الباب مخالف لما يقوله هشام ومن نَصَرَ قوله ؛ لأنه لا يصفه عالمًا لم يزل بأنه سيوجِد الأشياء ، وإنما يعلمها إذا أوجدها . ولهذا قال : لو كان عالمًا لم يزل لكان عالمًا بأن الجسم يتحرك لأن عنده لا يتعلق العلم إلا بالموجود . فقولنا مباين لقوله .

فإن قيل : أليس قد قلتم إنه علم عند وجود الشيء ما لم يكن عالمًا ، وهذا هو العلم المحدث؟ قيل[٤] : إنا لا نقول بما ذكرته أيضًا لأن ظاهره يفيد[٥] أنه قد علم ما كان يصح أن يعلم ، وكان لا يعلمه ثم علمه . وقبل وجود الشيء يستحيل أن يعلم موجودًا ، وإنما يصح أن يعلم كذلك عند وجوده . وإنما الذي يصح أن يعلم هو أنه سيوجد وقد كان عالمًا بذلك لم يزل . وإذا كان عالمًا بما ذكرنا[٦] استحال أن يقال : علم ما لم يكن عالمًا به . وإذا كان هذا الموجود مطابقًا لما كان عالمًا بأنه سيوجد كان عند وجوده هو ما علم أنه سيوجد .

ألا ترى أن من أمر أن[٧] يكتب خطًا مخصوصًا فكتبه فإن العقلاء بأسرهم يقولون إنه كتب الخط الذي كان يعلمه ، وإنما أتى بما أمر به ، وإن كان لا[٨]خطأ ولا ترتيب ولا إحكام قبل الكتابة لما وجد المكتوب مطابقًا لما كان يتصوره قبل الكتابة لما وجد

(١) في الأصل : وعالماً .
(٢) في الأصل : عالماً .
(٣) أ : حدوثه .
(٤) ب : + له .
(٥) أ : - يفيد .
(٦) ب : ذكرناه .
(٧) ب : بأن .
(٨) أ : إلا .

المكتوب مطابقًا لما كان[١] يتصوره[٢] الآمر . يزيده بيانًا أن العلم بالكتابة هو تصوره لها[٣] ، فإذا[٤] وقع المكتوب مطابقًا لما تصوره[٥] صح أن يقال إنها الصورة المعلومة /٣٧ب من قبل .

واحتج أصحاب أبي هاشم لقولهم : إن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده في حال وجوده بأن العلم والخبر والدليل تتفق في التعلق . فإذا كان الخبر عن الشيء بأنه سيوجد ، والدليل أنه سيوجد ، خبرًا عن وجوده في وقت وجوده ، ودليلاً على وجوده في وقت وجوده ، فكذلك العلم بأنه سيوجد . مثال ذلك : إذا أخبر[٦] الصادق بأن زيدًا سيموت غدًا فإن خبره عن ذلك يكون خبرًا عن موته في غدٍ ودليلاً عليه . ألا ترى أنا نستدل بخبره على موته في الغد حتى إذا جاء الغد علمنا أنه مات .

والجواب أن قولنا في الخبر والدليل بأنه سيوجد كقولنا في العلم . فكما نقول في العلم بأنه متعلق بـ "سيوجد" ولا يتعلق بالموجود حال الوجود ، فكذلك نقول في الخبر . والدليل الذي ذكروه من المثال دليل لنا عليهم ؛ وذلك لأن الخبر بأنه سيموت زيد[٧] . زيد لو كان خبرًا عن موته في وقته للزم إذا أخبر الصادق بذلك على الإطلاق بأن قال : سيموت زيد[٨] أن يعلم بهذا الخبر موته إذا مات . ومعلوم أنا لا نعلم ذلك ، وإنما نعلم به أنه سيموت في المستقبل . وكذلك إن قال : سيموت في غدٍ[٩] ولم نعلم مجيء الغد ، فإنا لا نعلم موته . فأما إذا علمنا الغد فإنا نعلم موته باستدلال آخر ، وهو أن الصادق أخبر باقتران موته بالغد وقد جاء الغد ، فلا بد من وجود موته . فصح أنه لا بد مع الخبر بأنه سيموت من تعلق آخر بأنه مات باستدلال آخر بدليل غير الخبر ، فكذلك هذا في العلم . ولهذا إذا علمنا أن الشمس ستطلع وَكُنّا في بيت مسدود الكوى وطلعت

---

(١) أ : – كان .
(٢) ب : + قبل الكتابة لما وجد المكتوب مطابقاً لما .
(٣) أ : – لها .
(٤) أ : + هو قادر .
(٥) أ : يتصوره .
(٦) أ : أخبرنا .
(٧) أ : – زيد .
(٨) ب : – زيد .
(٩) ب : – سيموت غداً .

فإنا لا نعلم طلوعها [٢٥ب] وليس لأحد أن يقول : إنا لم نعلم طلوعها ، لأنا لا نعلم وقت طلوعها على التفصيل ؛ لأنا متى علمنا وقت طلوعها استدللنا باقتران الطلوع بالوقت كما ذكرناه في موت زيد في الغد . وهذا الجواب أولى مما ذكرناه[١] في كتاب "المعتمد" .

واحتج قاضي القضاة للقول بأن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده بأن[٢] لو قدرنا العلم بأنه سيوجد باقيًا إلى وقت وجوده ، لم يخل : إما أن يكون علمًا بوجوده أو يبقى علمًا بأنه سيوجد . والأول هو قولنا ، والثاني يقتضي أن ينقلب العلم جهلاً ، والشيء لا تنقلب ذاته ببقائه .

والجواب أنا نقول إنه يبقى اعتقادًا متعلقًا بـ "سيوجد" ، وإذا وجد فإنه يسمى جهلاً فيتغير اسمه ولا تنقلب ذاته ؛ لأن الجهل قد يكون من جنس الاعتقاد للمتعلق بالشيء/٣٨أ على ما هو به ، لكن يتغير[٣] اسمه بتغير متعلقه : مطابقًا له أو غير مطابق .

ويقال له : ما أنكرت على من يمنع[٤] في هذا التقدير من وصف هذا العلم بأنه علم بأنه سيوجد ، ومن وصفه بأنه علم بوجوده ، كما تمتنع[٥] أنت في علم الله تعالى بأن الكافر لا يؤمن إذا قدر الإيمان موجودًا منه [٦]ولا يقف عليه[٦] بأنه علم[٧] بأنه لا يؤمن ولا علم بأنه يؤمن .

فإن قيل : إذا أثبتم أنه تعالى عالم[٨] بالأشياء قبل كونها فقد سلمتم أن المعدوم شيء في عدمه ، وليس ذلك من قولكم ، قيل له : إنا لا نمنع أن يُسمى المعدوم شيئًا على طريقة[٩] اللغة ، وإنما نمنع من أن يكون في عدمه ذاتًا متعينةً في نفسها ، كما يقوله أبو هاشم وأصحابه . ولا يتبين الفرق بين القولين إلا بأن نتكلم في هذه المسألة .

---

(١) أ : ذكرنا .
(٢) أ : إنا .
(٣) ب : تفيد .
(٤) ب : يمتنع .
(٥) لعلها : تمنع .
(٦-٦) ب : ولا يصف علمه .
(٧) ب : علمه .
(٨) أ : - عالم .
(٩) ب : طريق .

باب في أن المعدوم هل هو ذات في عدمه أم لا؟

اختلف شيوخنا في ذلك . فذهب أبو على وأبو هاشم وأصحابهما إلى أنه ذات في عدمه . وذهب أو الهذيل وهشام بن عمرو الفُوَطي[١] والبرذعي وأبو القاسم الكعبي إلى أنه ليس بذات في عدمه . إلا أن أبا القاسم يسميه شيئًا في عدمه . وشيخنا أبو الحسين يذهب إلى أنه ليس بذات في عدمه ، وهو الذي نختاره .

وينبغي أن نبين حقيقة الذات والشيء لنتبين حقيقة اختلافهم في ذلك ، والذات هو ما يصح تعلق العلم به بعينه على القراءة . ومعنى قولنا بعينه أنه يصح أن يعلم متميزًا من مخالفيه وأمثاله . وقولنا بانفراده احتراز عن الصفة لأنها تعلم تبعًا للذات لا بانفرادها . فأما قولنا شيء فقد يستعمل بمعنى الذات ، ويستعمل بمعنى أنه يصح أن يُعلم ويُخبر عنه .

حكي عن سيبويه[٢] أنه قال : إن قولنا شيء يقع على كل ما يصح أن يعلم ويخبر عنه . وهذا تدخل فيه الذات والصفة والبقاء وما يتصور كثاني القديم تعالى والفناء[٣] وغير ذلك ؛ لأن كل ذلك يصح أن يعلم ويخبر عنه .

فمن قال من الشيوخ إن المعدوم شيء في عدمه ، ومن قال : ليس بشيء فإنه يعني به أنه ليس بذات . ومن قال ليس بذات وقال هو شيء فإنما عنى[٤] أنه يصح أن يعلم وليس بذات أي بتصور كثاني القديم تعالى .

---

(١) من رجالات الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة ، كان موضع احترام وتقدير من المأمون . عُرف شيعته ومريدوه بالهاشمية . يرى أن الإنسان خالق أفعاله على الحقيقة وأن الله لا يتدخل في أفعال العباد . كما ذهب إلى أن النار والجنة ليستا مخلوقتين الآن ، إذ لا فائدة في وجودهما وهما خاليتان . كذلك يرى هشام أن الأشياء قبل كونها معدومة ليست أشياء ، وهي بعد أن تعدم عن وجود تسمى أشياء ، ولهذا المعنى كان يمنع القول بأن الله تعالى قد كان لم يزل عالمًا بالأشياء قبل كونها لأنها لا تسمى أشياء . (راجع الملل والنحل للشهرستاني ، والملل والنحل لأبي منصور عبد القاهر البغدادي ، ص ١١٠ - ١١١ ، بيروت ، سنة ١٩٨٦م ، وكذلك طبقات المعتزلة لابن المرتضي) .

(٢) هو عمرو بن عثمان بن قنبر ويكنى أبا بشر ولقبه سيبويه . ولد عام ١٤٨هـ ومات في الأغلب عام ١٨٠هـ . وسيبويه فارسي الأصل واللقب معناه بالفارسية رائحة التفاح . أخذ النحو عن الخليل وهو أستاذه وعن يونس بن حبيب . . . ولا شك أن الخليل بن أحمد له بالغ الأثر على التكوين العلمي لسيبويه . أهم كتاب عن اللغة العربية (النحو بوجه خاص) هو المؤلف الرئيس لسيبويه "الكتاب" والذي قام الأستاذ عبدا لسلام هارون بنشره نشرة علمية في خمسة أجزاء . (راجع موسوعة أعلام الفكر الإسلامي ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ٢٠٠٤م) .

(٣) أ : والبقاء .

(٤) ب : فإنه عني به .

ثم اختلف من قال إنه ذات في عدمه : هل له صفة يخالف بها ويماثل في عدمه؟ فقال بعضهم : له صفة ، وهو مذهب قاضي القضاة . وقال : /٣٨ب إنها في الجوهر[١] كونه جوهرًا ، وأنها تقتضي التحيز بشرط الوجود الحاصل له من الفاعل . وقال بعضهم [٢٦أ] : هو ذات فقط وليست له صفة ، وهو مذهب أبي اسحق بن عياش[٢] . والذي يدل لصحة ما نختاره ، وهو أن الأصل في كون المعدوم معلومًا هو ما نجده من العلم بأفعالنا قبل إيجادها ، ونميز أجناس بعضها من بعض وأحكامها قبل إيجادها . ومعلوم أنا نجد هذه العلوم علومًا بصورها[٣] عند وجودها وأحكامها .

ألا ترى أن ما نجده من العلم بالخط فإنا نجده علمًا بصور الحروف وعند وجودها . وكذلك ما نعلمه من مقدورات الله تعالى نحو علمنا بالسواد الذي يقدر عليه[٤] ، فإنا نجد هذا العلم علمًا بهيئة السواد عند الوجود[٥] ، وكذلك في جميع ما نعلمه من أجناس الأشياء . فعلمنا أن تصور حقائقها وأحكامها هو الذي يثبت في عقولنا قبل وجودها وأحكامها . فكان هذا هو العلم بالمعدوم وأقوى العلوم ما نجده من أنفسنا . فصح أن العلم بالمعدوم هو تصور ، وأنه لا يتعلق بشيء بعينه ، وهو كالعلم بما نتصوره من ثاني القديم تعالى ، والتي لا وجود لها كالفناء والإدراك واجتماع الضدين . ويجري هذا العلم بجملة أفعال[٦] مرتبة محكمة كالخطوط المختلفة والصنائع . فإن كل صانع وخطاط يجد العلم بصورها ، وليس في العدم ترتيب ولا إحكام عند الجميع . وهذه العلوم ، وهي تصور حقائق الأشياء والإحكامات المختلفة ، ليس لها متعلق ثابت لا في العدم ولا في الوجود ؛ ولهذا توجد الأشياء وتعدم وتثبت[٧] الأحكام في الأفعال[٨] وتزول . وهذه العلوم

---

(١) ب : + هو .

(٢) المعلومات المتوافرة عن ابن عياش ضنينة ، كتب عنه فؤاد سزكين قائلاً : "هو أبو إسحق إبراهيم بن عياش البصري كان تلميذاً لأبي هاشم الجبائي وأبي علي محمد بن خلاد ، وكان من تلاميذ القاضي عبد الجبار ، وتوفي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري . توجد بقايا من كتبه عند القاضي عبد الجبار في كتابين «شرح الأصول الخمسة» و«المغني» . (فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربي المجلد١ ، ص٨١ ، إدارة الثقافة والنشر بالسعودية سنة ١٩٨٣ م – سنة ١٤٠٣ هـ) .

(٣) ويمكن أن تقرأ : تصورها .

(٤) ب : + تعالى .

(٥) ب : + ولا نجده علماً بأمر هو معدوم يوجب هيئة السواد عند الوجود .

(٦) ب : أفعالنا .

(٧) أ : مطموسة .

(٨) ب :– في الأفعال .

ثابتة في العقول . فبطل قول من قال إن العلم بالمعدوم هو علم بشيء معين في نفسه أو أن[١] له صفةً ثابتة يخالف بها ما يخالف ، ويماثل بها الموافق .

واحتج من قال إنها ذوات معينة في العدم بأشياء ، أقواها أن القادر تتعلق قدرته بالمقدور المعدوم ، والتعلق لا يعقل إلا بين ذاتين . والجواب : ما تعنون بتعلق القادر بمقدوره : إن عنيتم به أنَّ أمرًا زائدًا على قدرته يثبت بينه وبين شيء معين في العدم وسمي تعلقًا ، قيل لكم : ولِمَ قلتم إن للقادر هذا التعلق بمقدوره . وقيل لكم : دلوا أولاً على أن المعدوم في عدمه ذات معينة في نفسها حتى يمكنكم /٣٩أ إثبات هذا التعلق بينهما . فإنا لا نعقل من تعلق القادر بمقدوره أكثر من أنه لمكان قدرته يصح أن يجعل حجمًا مثلاً أو سوادًا أو حركة أو صوتًا . ومنها أنا نعلم أفعالنا قبل إيجادها ، ونميز بين أجناسها ، ونجد علمنا متعلقًا بالمقدورات[٢] ، والتعلق لا يكون إلا بين ذاتين وشيئين . والجواب : إن عنيتم أنا نجد العلم بالمعدوم متعلقًا أنا نعلم شيئًا معينًا في العدم ، ونجد علمنا[٣] مضافاً إليه بعينه كما نجد علومنا بالأشياء الموجودة المتعينة كان دعوى .

وقيل لكم : دلوا على أن المعدوم ذاتٌ ليثبت[٤] بينه وبين العلم هذا التعلق . وإن عنيتم أنا نجد العلم بالمعدوم متعلقًا بأمر يتصور ، فكذلك نميز بين الأجناس قبل وجودها ، كما نجد علمنا بما يتصوره خصومُنا من قدرةٍ لله تعالى وعلم وصاحبة وولد . ونفصل بين ما ينفيه من القدرة وبين[٥] ما ينفيه من العلم والولد فهو مسلم ، لكنه لا يدل على أمر في العدم متعين في نفسه . وقد بينا في استدلالنا أن علمنا بأفعالنا وتميزنا بين أجناسها دليل [٢٦ب] لنا عليهم . ومنها أن أحدنا يقصد إلى إيجاد فعل دون فعل وجنس دون جنس ، فلو لم نعلم شيئًا متعينًا في العدم لما صح منه القصد إلى إيجاده دون غيره .

---

(١) ب : وأن .

(٢) ب : بالمعدومات .

(٣) ب : ونجده علماً .

(٤) يمكن أن تقرأ : ليتثبت .

(٥) أ :- وبين .

والجواب أن من مذهبكم أن في العدم في كل وقت من أجناس مقدورنا ما لا نهاية له ، لأن للأفعال[١] عندكم اختصاصًا بوقتها . وإذا كان مقدورنا لا نهاية لجنسه مما نقصد إلى إيجاده ، فقد قلتم إن القادر منا لا يقصد إلى إيجاد شيء بعينه لأنه لا يمكنه تمييزه من أمثاله . وأيضًا فالساهي عندكم يوجد شيئًا[٢] من دون داعٍ ومن دون علم معين ، فكيف يستقيم ما قلتم على أصولكم . وأيضًا فإن كان القادر يقصِد إلى إيجاد شيء معين[٣] . فدلوا على أن في العدم شيئًا معينًا ليتم دليلكم . وإنما يقصد القادر منا إلى إيجاد ما يتصوره مما يعلم أنه سيصير شيئًا وتتعلق منفعته[٤] بوجوده . كما يقصد إلى إيجاد جملةٍ مرتبة محكمة وإن كان لا ترتيب ولا إحكام في العدم ، فيقع ما يوجده مُحْكِمهُ[٥] مطابقًا[٦] لتصوره وقصده .

وعلى أنه يلزمهم على جميع استدلالاتهم أن يكون الوجود عندهم صفة وجود في العدم ، لأن عندهم تتعلق القدرة بالذات على أن يجعلها على صفة الوجود ، وكذلك العلم والقصد . ومتى قالوا ليست صفة[٧] وجود في العدم مع تعلق القدرة والعلم والقصد بالذات عليها ، فكذلك الذات /٣٩ب في العدم . ومنها أن تأثير القادر ليس إلا إثبات صفة الوجود للذات ، وكونه ذاتًا وصفة للذات[٨] ليس بالقادر ، فلا بد من أن تكون ذاتًا في العدم والوجود . ولا بد أن تكون لله صفة ذاتية في العدم توجب له صفةً أخرى عند الوجود ، وهي التي يخالف بها الذوات الموجودة لذات أخرى تخالفها وتماثل بها ما يوافقها . ولأن تأثير القادر لا يعقل إلاّ في شيء فلا بد أن يكون المعدوم شيئًا ، فيثبت له القادر صفة الوجود .

والجواب أنّا قد بيّنا فيما تقدم أن وجود الشيء هو ذاته ، وليس الوجود صفةً . وبيّنا احتجاجاتهم لذلك وأجبنا عنها ؛ فسقط ما بنوا على ذلك .

---

(١) في الأصل : الأفعال .
(٢) في الأصل : شيء .
(٣) ب : ؟عـ؟ـ؟ .
(٤) أ : ؟؟عصه!!
(٥) ب : و؟حكمه .
(٦) أ : طابقاً .
(٧) أ :- صفة .
(٨) أ : الذات .

وقولهم : إن تأثير القادر لا يكون إلا في شيء . قيل له : إن تأثير القادر على ضربين : أحدهما إثبات صفة لشيء نحو تحريك الجسم وتسكينه ، والآخر جعل[١] ذات وشيء ، فما قالوه غير مسلم على الإطلاق .

(١) يمكن أن تقرأ في أ : فعل .

باب في أنه تعالى واحد لا مثيل له

اعلم أنّا نقول فيه تعالى إنه[١] واحد على معاني مختلفة : منها أنه واحد في الإلهية[٢] المستحق للعبادة وحده لا يستحقها غيره ، ومنها أنه لا يجوز عليه التجزيء ، ومنها أنه لا مثل له تعالى في صفاته الذاتية ولا يوصف بها غيره على الحد الذي توصف بها ذاته تعالى .

ونحن ندل أولاً على أنه تعالى قديم واجب الوجود بذاته لا قديم واجب الوجود بذاته غيره . ونبين أنه تعالى واحد في الوجوه التي ذكرناها ، وأنه يوصف بأنه واحد لأجلها . ودليلنا لذلك هو أنه لو كان في الوجود قديمان واجبًا الوجود بذاتيهما لم ينفصل الاثنان منهما عن واحد ، وهذا محال ، فما أدى إليه يكون[٣] محالاً . وإنما قلنا إنه لا ينفصل الاثنان من الواحد منهما ؛ لأنه كان لا يستبد أحدهما بأمر ليس للآخر . والانفصال بين الذاتين المثلين لا يكون إلا بأمر يختص به أحدهما . وإنما قلنا ذلك لأنه لا مكان [٢٧ أ] لهما فيختص أحدهما بمكان ليس للآخر . ولا أول لوجودهما ولا آخر فيختص أحدهما بزمان ليس للآخر . وما يقدر عليه أحدهما أو يعلمه يجب أن يقدر عليه الآخر ويعلمه لما تقدم . وما يفعله أحدهما يجب أن يكون فعلاً للآخر . وما يصح أو يجب لأحدهما يجب أن يصح ويجب للآخر .

وإنما قلنا إنه يستحيل أن لا ينفصل الاثنان من الواحد لأن الثاني يجب أن ينفصل وجوده من أن لا يوجد . وإذا لم ينفصل كان تسميته بالثاني لغوًا . وكل ما لا معنى تحته يجب نفيه ، وإذا صح هذا وجب أن لا يجوز التجزيء على ذاته ؛ لأن الجزء الثاني لا بد من أن يكون[٤] قديمًا واجب الوجود بذاته فيكونا مثلين غير منفصلين عن واحد ، ووجب أن لا يكون له مثل في صفاته/٤٠ أ الذاتية ؛ ولأن تماثلهما في القدم ووجوب الوجود يقتضي أن تكون ذات أحدهما كذات الآخر ، وصفات ذات أحدهما كصفات ذات الآخر موجبة عن ذاته . فيجب في مثله أن يوجب مثل صفات ذاته . وإذا كان القديم الواجب

---

(١) ب :+ تعالى .
(٢) ب :+ أي هو .
(٣) أ : كان .
(٤) ب : يجب أن يكون .

الوجود واحدًا[١] ثبت أنه القادر لذاته وحده، وأنه الفاعل وحده لأصول النعم التي يستحق بها العبادة، فكان واحدًا في الإلهية.

واستدل أصحابنا للقول بأنه واحد فقالوا: لو كان معه قديم ثانٍ لكان ذاته كذاته، ولَوَجَبَ أن يكونا قادرين على ما لا نهاية له، وهذا محال، فما أدى إليه يجب أن[٢] يكون محالاً. وبيّنوا أنه لو كان معه قديم لكان مِثْلاً له لما[٣] قدمنا[٤] نحن. وبيّنوا أنه يجب أن يكونا قادرين لذواتيهما[٥] على ما لا نهاية له كما قدمناه.

قالوا: وإنما قلنا إن إثبات قادرين على ما لانهاية له محالٌ؛ لأنّا لو قدرنا التمانع بينهما بأن رام أحدهما تحريك جسم يمنةً في حال ما رام الآخر تحريكه يسرةً لم يَخْلُ[٦] إما أن يوجد مرادهما وذلك محال؛ لأن في ذلك اجتماع الضدين، أو لا يوجد مرادهما أو مراد أحدهما، وذلك محال؛ لأنه يدل على ضعفهما أو ضعف أحدهما، وفيه نفي كونهما قادرين للذات أو أحدهما. أو يوجد مرادهما ولا يوجد، وهذا أشد استحالة من القسمين الأولين. فما أدى إلى هذه الأقسام المستحيلة يكون محالاً، وهو إثبات القديم الثاني.

فإن قيل: إنهما حكيمان[٧] فلا يتمانعان. قيل له إن حكمتيهما[٨] لا تمنع من تقدير[٩] ذلك؛ لأنا نعلم أن إثبات القديم الثاني يؤدي إلى الأقسام المستحلية التي ذكرناها.

وذكر قاضي القضاة، رحمه الله تعالى، أن التمانع يصح بينهما لكونهما قادرين على الضدين ولا حاجة إلى شرطٍ زائد. ألا ترى أن القادرين النائمين يتمانعان، وإن لم يكن

---

(١) في الأصل: واحد.
(٢) ب: – يجب أن.
(٣) ب: كما.
(٤) ب: قدمناه.
(٥) أ: لذواتهما، والأصح، فيما نرى، لذاتيهما.
(٦) أ: – يخل.
(٧) ب: حكمتان.
(٨) في الأصل: حكمتهما.
(٩) أ: تقرير.

لهما داع ولا إرادة . وربما يقول أصحابنا إنهما إذا كانا حيَّيْنِ صح[١] أن يختلفا في الداعي ويصح أنّ يكون فعل الضدين حكمةً بأن يكونا لطفين لمكلفين على البدل ، وإذا صح اختلافهما في الداعي صح أن يقدر التمانع بينهما . وبيَّنا نحن في كتاب "المعتمد" أن الداعي شرط في صحة وقوع الفعل من القادر . ألا ترى أنه يقدر على مقدورات كثيرة على حد واحد؟! فليس بأن يقع منه مقدور أولى من مقدور . فلا بد من أمر زائد له[٢] يختار بعض مقدوره على بعض ، وليس إلاّ الداعي .

فأما القادر الساهي فلا يوقع فعلاً إلاّ لداع ، إلا أنه لا [٢٧ب] يذكره . وإذا صح هذا لم نسلم على الإطلاق ما أدعوه من أن كل حيَّيْنِ يصح/٤٠ ب اختلافهما في الداعي . وإنما نسلم ذلك في الحيَّيْنِ منا ؛ لأنه يجوز عليهما الجهل والظن والتبخيت وفعل القبيح ، فيلزم منا صحة الاختلاف في الدواعي . وليس كذلك إذا كان الحيَّان عالِمَيْن لذاتيهما[٣] وكانا حكيمين[٤] فإنه يستحيل اختلافهما في الدواعي[٥] . يبين[٦] هذا أن ما يعلمه أحدهما يعلمه الآخر . فإذا علم أحدهما أن الفعل حكمةٌ ، ودعاه الداعي إلى إيجاده فلا بد من أن يدعو الآخر[٧] إلى إيجاد الداعي خصوصًا . وقد بينا – فيما تقدم – أن ما يفعله أحدهما يكون فعلاً للآخر لأن مقدورهما واحد ، والداعي واحد . ومتى قدرنا إيجاد الضدين لطفًا لم يَجُزْ أن [يكون] لطفاً إلا على البدل فيتخيران بين فعليهما ، ولا بد من ترجيح الداعي[٨] إلى أحدهما . وإذا ترجح داعي أحدهما إلى إيجاد أحد الضدين ترجح أيضًا داعي الثاني ، فيكون ذلك فعلهما . فصح أنه لا يمكن أن يقدر التمانع بين هذين ، ومتى قدر[٩] بينهما كان تقديرًا لمستحيل فلا يمتنع أن يؤدي إلى أقسام مستحيلة .

---

(١) ب : يصح .
(٢) ب :– له .
(٣) أ : لذواتهما .
(٤) ب : حكمين .
(٥) أ : الداعي .
(٦) أ : بين .
(٧) ب :+ الداعي .
(٨) ب : الدواعي .
(٩) ب : قدرنا .

و[قد] بيّنا في كتاب[١] "المعتمد" أيضًا أنا لو سلمنا صحة تقدير التمانع بينهما بأن سلمنا تغاير مقدورهما واختلاف دواعيهما[٢] لم نسلم أنه إذا لم يوجد مرادهما أن ذلك يدل على ضعفهما وكونهما[٣] غير قادرين .

فإن قيل : أليس كل واحد منهما منع الآخر من وجود مراده ، وذلك ضعف؟ قيل له : إنه لم يمتنع وجود مرادهما لضعف في قدرتهما ، وإنما امتنع لاستحالة وجودهما والحال تلك . لأنه ليس وجود مراد أحدهما أولى من وجود مراد الآخر ؛ لأن كل[٤] واحد منهما يقدر من جنس المقدور الذي هو ضد لما يرومه الآخر على ما لا نهاية له . وكذلك الآخر يقدر على ما لا نهاية له . ولا يكون وجود أحد المرادين بالوقوع أولى من الآخر إلاّ بإيجاد ما لانهاية له وذلك محال . فصح أن كون مراد أحدهما أولى بالوقوع من[٥] الآخر إلاّ بإيجاد ما لا نهاية له وذلك محال . فصح أن كون مراد أحدهما أولى بالوقوع محال ، ووجودهما محال وعدم وقوع المحال من القادر لا يعد ضعفًا . ألا ترى أن القادر الواحد منا إذا دعاه الداعي إلى الجمع بين الضدين نحو الكون في المكانين فامتنع ذلك لم يُعَدُّ ذلك ضعفًا فيه لأنه رام المستحيل؟! فكذلك فيما نحن فيه . والصحيح من الدلالة على الوحدانية ما بدأنا به .

وذكر أصحابنا أن السمع يصح أن يكون دليلاً على وحدانيته تعالى ؛ لأنه يصح أن نعلم حكمته تعالى قبل العلم بأنه لا مثل له تعالى[٦] . فصح[٧] أن نعلم صدق "محمد" عليه السلام ، ونعلم كون السمع دليلاً . وقد ورد السمع بأنه تعالى واحد لا مثل له تعالى[٨] نحو قوله تعالى : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (سورة الإخلاص ، آية١) و﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (سورة الإخلاص ، آية ٢) .

---

(١) أ :- كتاب .
(٢) ب : داعيهما .
(٣) ب : كونها .
(٤) أ :- لأن كل واحد . . . .مراد أحدهما أولى بالوقوع .
(٥) ب :- من الآخر إلاّ . . . . أولى بالوقوع .
(٦) ب :- تعالى .
(٧) ب : فيصح .
(٨) ب :- تعالى .

و﴿لَيْسَ كَمِثْلِه شَيء﴾ (الشورى ، آية ١١) إلى غير ذلك من الآيات . وهذا تمام[١] القول في التوحيد . وأما الكلام على المخالفين للمسلمين في أبواب التوحيد هذا موضعه .

(٩) أ : إتمام .

باب الكلام عليهم
[على المخالفين في أبواب التوحيد]

اعلم أن المخالفين لهم في ذلك هم الفلاسفة، وهم أصناف وفرق، منهم: الدهرية(١)، والثنوية، والمجوس(٢)، والصابئة(٣)، وفرق النصارى، وغيرهم من الفلاسفة المنكرين لملة الإسلام. فأما المتأخرون من الفلاسفة القائلون بملة الإسلام فإنهم يخالفونهم في حقيقة الإسلام(٤) على الحد الذي يعتقده المسلمون ويوافقونهم [٢٨أ] في ذكر أصوله، ثم يخرجونه على أصول المتقدمين من الفلاسفة الذين ذكرنا أصنافهم. فهم مخالفون لهم أيضًا في أبواب التوحيد وغيره من أصول الإسلام.

واعلم أن كل هؤلاء الأصناف من الفلاسفة المنكرين لملة الإسلام والقائلين بها أطبقوا على أصول خالفوا بها ملة الإسلام، ثم اختلفوا فيما بينهم في التفريع على تلك

---

(١) الدهرية: المصطلح مشتق من الدهر. فقد جاء في الذكر الحكيم: "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلاّ الدهر". والدهريون هم الذين قالوا بالطبع المحيي والدهر المفني على حد تعبير الشهرستاني أي ينكرون وجود إله خالق يحيي ويعيد؛ لأن الحياة المادية هي كل ما في الأمر "أرحام تدفع وأرض تبلع ....إن الجامع للأجسام هو الطبع والمهلك هو الدهر (الزمان).

(راجع الملل والنحل للشهرستاني جـ٢ ص٢٣٥، وأصول الدين للبغدادي ص٥٩، ودي ور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ص١٥ - ١٦).

(٢) الثنويه هم القائلون بوجود أصلين أو مبدأين أزليين للعالم: أحدهما يفعل الخير والآخر الشر. زعموا أن النور والظلمة - وهما المبدآن- قديمان أزليان، بخلاف المجوس القائلين بوجود أصلين للعالم، لكن أحدهما (الظلام) حادث، وذكروا سبب حدوثه. وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح. (راجع الملل والنحل جـ١ ص٢٤٤، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي جـ١ ص٢٥٦ تحقيق لطفي عبد البديع وعبد النعيم حسنين، مقالات الإسلاميين ص٣٠٨).

(٣) المصطلح مشتق من صبأ صبوءاً بمعنى برز. وصبأ من شيء إلى شيء انتقل. ويقال صبّأ الرجل: ترك دينه ودان بآخر، وصبأ عليه بمعنى خرج وصبأ = هجم. أما الصابئون فهم من يتركون دينهم ويدينون بآخر. وقيل إنهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون أنهم على ملة نوح (المعجم الوسيط، جـ١ ص٥٠٥) وقيل هم قوم يوحدون الله وليس لهم كتاب ولا نبي ولا طقوس للعبادة، وهذا المعنى يقتبس مما تدل عليه الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا ...﴾ (البقرة ٦٢). والصابئة نوعان: نوع يشير إلى أنهم أهل كتاب، والفئة الأخرى وثنية وهم صابئة حرّان، وهؤلاء يقولون بوسائط بين الله والعالم. (الموسوعة الإسلامية ص٨٤٢، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وراجع بالتفصيل: أصول الدين للبغدادي ص٣٥٠ - ٣٥١، والملل للشهرستاني جـ١ ٢٣٠ - ٢٣٢، وراجع كذلك دلالة الحائرين لموسى بن ميمون جـ٣ ص٥٨٠ - ٥٨٩ مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة سنة ٢٠٠٢ م. وكذلك مقالات الإسلاميين نشرة هلموت رتر ص١٠٣ - ١٠٤).

(٤) أ: مكرر: في حقيقة الإسلام .... ويوافقونهم.

الأصول . وقد شرحنا قول كل[١] فرقة منهم في كتاب "المعتمد" ، وسنشير إلى ما تدين به كل فرقة على الاختصار .

أما الذي اتفقوا عليه فهو القول بأن مدبر العالم هو موجِب لأفعاله غير موجِد لها على سبيل الصحة ، كما يقوله المسلمون . واتفقوا على أن الأجسام لا أول لوجودها . واتفقوا على أن الحركات المحدثة لا أول لوجودها . ثم منهم من قال : إن العالم على ما نراه عليه كان كذلك لم يزل ويبقى كذلك لا يزال ، وفيهم من قال : بل أصول العالم كانت[٢] لم تزل وتركيبه محدث .

فأما ما اختلفوا فيه من التفريع على هذه الأصول مقالة الدهرية : قالوا : إن العالم مركب من أصول أربعة : الرطب ، واليابس ، والحار ، والبارد ، فكان مركبًا لم يزل من هذه الأصول . ثم قال بعضهم لم يكن فيها خامس ، وإنما اختلفت الأشياء وأفعالها في العالم لاختلاف اختلاطها وغلبة بعضها على بعض . قالوا : وأفعالها وحركاتها وتغيراتها طبائع منها . وقال غير هؤلاء : بل لا بد من خامس فيها يدبرها ويفعل فيها وهو الروح . وإن الروح لم يزل يتحرك فيها . ويقل الروح في بعض الأشياء ، ويكثر في البعض ، ويظهر في البعض ، ويخفي في البعض . وكذلك الطبائع الأربع تكثر في بعض الأشياء وتقل في البعض ؛ فلذلك تختلف الأشياء في العالم وتختلف الأفعال والحركات . وزعموا[٣] أن هذه الخمسة كانت كذلك لم تزل حركاتها لا أول لها ، وأفعال الروح طباع منها . فهؤلاء جعلوا الروح بمنزلة البارئ المدبر للعالم .

مقالة الثنوية :

وقالت المانوية بل أصول العالم التي تركب منها هما النور والظلمة ، والنور خمسة أجناس ، وكذلك الظلمة خمسة أجناس : واحد من الخمسة روح في النور ، وواحد من

(١) أ :- كل .
(٢) أ : كان .
(٣) أ : وزعموه .

الخمسة الظلمية[١] روح فيها قالوا : كانا[٢] مباينين لم يزل ، وكان النور في العلو فلا نهاية له من جهاته الثلاث ، وكانت الظلمة في السفل ولا نهاية لها من جهاتها الثلاث ، وإنما يتناهيان من الجهة التي يتلاقيان[٣] منها . قالوا : كانا كذلك لم يزل ، ثم امتزجا ، فحدث من امتزاجهما العالم بما فيه . قالوا : والنور خير بطبعه[٤] والظلمة شريرة بطبعها . فكل خير في العالم فمن النور ، وكل شر في العالم فمن الظلمة . فهؤلاء جعلوا الأصول قديمةً ، وأثبتوا النور مدبرًا بمنزلة البارئ . فما خالفوا أهل الدهر في أصول مقالتهم[٥] إلا في أمور يسيرة .

مقالة المجوس والمجوس ثنوية :

قالوا بالنور والظلمة . قالوا بالنور الأعظم الذي يسمونه "يزدان" هو الله والظلمة هو الشيطان ، وأفعال النور والظلمة عندهم طباع . وقال بعضهم : إن الله والشيطان قديمان . وقال بعضهم : الشيطان محدث ، حدث من فكرة ردية أو شك رديء شكه يزدان . ويقولون : إن الأرواح من الله والأجساد[٦] من الشيطان . وكل خير فمن الله ، وكل شر فمن الشيطان . وهذه [٢٨ب] المقالة هي مقالة الثنوية . وإنما خالفوهم في عبارات مقالة[٧] الصابئة ، حكي عنهم القول بالنور والظلمة كقول الثنوية . وقيل : إن مذهبهم مذهب الحرّانية ، وهم قوم ينتسبون إلى حرّان[٨] وهو موضع . وهم يقولون : إن للعالم صانعًا أحكم الفلك وجعل نجومه مدبِّرة لما في العالم ، وأضافوا ما يحدث في العالم من

---

(١) ب : الظليمة .
(٢) ب : كنا .
(٣) أ : يتنافيان .
(٤) أ :+ قالوا .
(٥) أ :– في أصول مقالتهم .
(٦) أ : الأجسام .
(٧) أ :– مقالة .
(٨) حرّان مدينة ببلاد ما بين النهرين ، تقع الآن في تركيا . كانت مركزًا مهمًا في طريق التجارة من نينوي إلى قرقميش ، وكانت مركزاً لعبادة إله القمر الأشوري . كانت موطن أسرة إبراهيم الخليل بعد هجرته من أور . أما الحرانية فهم سكان حرّان التي فتحها العرب على يد عياض (عام ٦٣٩ هـ) اشتهرت بعلمائها ومفكريها ، وعلى رأسهم ثابت بن قره وأولاده والبتاني . . . (راجع المنجي في اللغة والإعلام ، دار المشرق ص٢٣١ – ٢٣٢ . بيروت سنة ١٩٨٦ م . وراجع كذلك الموسوعة العربية الميسرة ص٦٩٥ طبعة دار الشعب القاهرة سنة ١٩٦٥م) .

الحيوان والنبات إلى النجوم . وحُكي أنهم يعبدون النجوم وينحتوا[١] الأصنام على صورها [و] يعبدونها بالنهار إذا غابت النجوم . وهم يقولون إن[٢] النجوم توجب التدبير بطباعها .

مقالة الفلاسفة القائلين بملة الإسلام[٣]

قالوا : إن للعالم صانعًا وهو البارئ تعالى ، لكنه موجب بذاته أوجَبَ العقلَ ثم أوجب العقلُ عقلاً آخر وفلكًا ، ثم أثبتوا العقول عشرة ، والأفلاك تسعة . وبعضُ العقول أوجب البعضَ والأفلاكَ ، وأوجبت[٤] العقول النفوس أيضًا ، نفوس الأفلاك وغيرها من النفوس . ويقولون : إن العقول هي الملائكة ، وإنها تفيض الخير والعلوم على النفوس ، ثم حدثت الأسباب والمسببات إلى أن حدث[٥] عالم الطبيعة وما فيه من الكون والفساد ، ثم تنتهي هذه الأسباب والمسببات إلى واجب الوجود /٤٢أ وهو البارئ . وأثبتوا العالم بما فيه موجودًا لم يزل ، كما أن البارئ موجودٌ لم يزل . إلا أنهم يصفون العالم محدثاً وكذلك ما في العالم . بمعنى أن العالم بما فيه هو مركب من المواد ، فوجوده معلول بأجزائه ، وكل وجود معلول فهو محدوث[٦] . ووصفوا البارئ قادرًا ، عالمًا ، حيًا وإن كان موجبًا ، إلا أنهم لا يفسرون هذه الصفات على المعاني التي يقول بها المسلمون .

وحكي عن[٧] أرسطو طاليس[٨] أنه تعالى لا يعلم إلا ذاته . وقال المتأخرون منهم : إنه تعالى يعلم ذاتَه وغيرَه من الأشياء الكلية ولا يعلم الجزئيات ، ولم يثبتوا له تعالى إلا فعلاً واحدًا وهو العقل الأول[٩] . ثم بعضُ الأسباب يوجب البعض . ثم هي أفعال الله

---

(١) هكذا في أ ولعلها ينحتون . وفي ب : ونحتوا .
(٢) أ :- إن .
(٣) أ : السلام .
(٤) أ : أوجبت .
(٥) أ : حدوث .
(٦) هكذا في أ ولعلها محدث ، أما في ب : حدوث .
(٧) أ :- عن .
(٨) من أعظم الفلاسفة على مر العصور (٣٨٤ - ٣٢٢ ق .م) كُنّي بالمعلم الأول ، وعرف عنه أنه أستاذ الإسكندر الأكبر . نقلت مؤلفاته كلها إلى العربية وعرفت مدرسته بالمشائية . غطّى بأعماله الكبيرة شتى فروع الفلسفة : المنطق ، الطبيعيات ، الإلهيات ، الأخلاق ، السياسة ... إلخ .
(٩) لعل المقصود الحركة الأولى التي حدثت عنها سائر الحركات ، ومن جملة صفات الإله عند أرسطو أنه "المحرك الأول" .

تعالى بوسائط الأسباب الموجبة . ثم لكل واحد من الفرق التي[1] ذكرناهم خرافات ذكرناها في كتاب "المعتمد" .

فأما النصارى فقد قالوا بالعقل والنفس ، وهم فلاسفة يونانية[2] خرجوا دين عيسى عليه السلام والتوحيد به على أصول الفلاسفة ، وقالوا بأن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم : أقنوم الأب وهو ذات البارئ تعالى ، وأقنوم الابن وهو علمه تعالى ، وأقنوم روح القدس وهو حياته تعالى ، وأشاروا بالروح والعلم إلى العقل والنفس . وقالوا : إن علمه اتحد بعيسى دون غيره من الأقانيم ، فصار إلهًا بعد ما كان إنسانًا ، وإن عيسى هو خالق الخلق ، وإنه سيحيي الموتى على اختلافٍ بينهم .

فيقال لهؤلاء الفرق : إنا قد بينا ، فيما تقدم ، أن الأجسام والأعراض محدثة زمانيًا[3] ، بمعنى أنه سبقها عدم ، فبينا أن الحوادث يجب أن يكون لها أول . فبطل قول الجميع من قال : إن العالم موجودٌ لم يزل على ما هو عليه ، أو قال : إن الأصول قديمةٌ والتركيب محدث ، كما قالته الثنوية ؛ لأن النور والظلمة أجسام عندهم . ولهذا قالوا : إن العالم حدث من امتزاجهما[4] ، فكانا محدثين .

ثم يقال لهؤلاء الفرق : أما ترون الإحكام الحاصل في جملة العالم وأجزائه المطابق لمنافع الحيوان خصوصًا [٢٩أ] الأدمي وآلات الحيوان وأعضائه[5] وحواسه المركبة تركيباً موافقًا للمنفعة ، وغير ذلك من الأشجار والنبات والثمار والإحكام الموافق للمنفعة لا يكون إلا بتركيب وترتيب مخصوص يجب أن يقدم فيه بعض الأجزاء ويؤخر البعض . وهذه المركبات تحتمل تركيبًا آخر غير مطابق للمنافع . فهلا استدللتم بذلك على أن لها

---

(١) ب : الذي .

(٢) هذا الكلام غير مفهوم وفي حاجة إلى المراجعة لأن فلاسفة اليونان وجدوا قبل النصرانية بمئات السنين . وقد سبق أن أشرنا إلى أن أرسطو - اللاحق لأفلاطون - ولد عام ٣٨٤ ق .م ومات عام ٣٢٢ ق .م . والفيلسوف الذي له كبير شأن بعد الميلاد هو أفلوطين المصري (٢٠٥ - ٢٠٧ م) الذي يُعد في النهاية فيلسوفًا يونانيًا . ولعل المؤلف يقصد من كلامه هذا أن بعض الحكماء النصارى قد اعتنقوا بعض آراء فلاسفة اليونان ؛ ومن ثم حاول هذا البعض المزج ما بين المسيحية والفلسفة اليونانية ، وهذا أمر وارد بالنسبة للأفلاطونية المحدثة وحتى بالنسبة إلى فلسفة أرسطو نفسه . . . ومع هذا تبقى عبارة المؤلف "فلاسفة يونانية" عبارة غير دقيقة .

(٣) ب : محدثة حدوثًا زمنيًا .

(٤) ب : امتزاجها .

(٥) في الأصل : واعطا؟ه .

صانعًا، قادرًا، مختارًا، عالمًا، حيًا يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، عزيزًا لا يتعذر عليه فعل ولا يمتنع عليه مراد، وعليمًا لا يخفى عليه شيء، ويستحيل عليه السهو والغلط. يدبر العالم بحسب منافع العباد، ويدبر العباد بحسب مصالحهم، بل غلطتم في إضافتها إلى طبائع جاهلة لا/٤٢ب حياة لها ولا قدرة ولا اختيار، فأنتم بين أمرين: إما أن تضيفوا ذلك إلى شيء واحد كالطبع الواحد للعالم الذي قال به بعضكم، أو تضيفوا ذلك إلى أسباب كثيرة وطبائع كثيرة[1] يحدث بعضها من بعض. وبطلان الأول ظاهر؛ لأنه إن كان شيئًا واحدًا فكيف تحصل به[2] أمور كثيرة مختلفة وترتيبات متفاوتة مع جواز حصولها على ترتيب آخر وتركيبات مخالفة للأولى. وعند هذا اضطروا، وقالوا[3]: إن الطبيعة حكيمة تبتدئ بما يجب البداية به. ثم ينتهي الترتيب إلى تمام الغاية المطلوبة المتعلق بها المنفعة، وقد بينا استحالة ذلك منه. وأما إضافتها إلى أسباب كثيرة مختلفة فغلط أيضًا؛ لأنه لا بد في حدوث تلك الأسباب من ترتيب مخصوص تحدث عليه ليؤثر في أحكام المسبب. فمن رتب تلك الأسباب هذا الترتيب دون ترتيب آخر مخالف[4] لها؛ ولهذا قد تحدث بعض الأسباب عندهم فتحدث منها مسببات غير مطابقة للمنفعة، كالذي يحدث من الأصابع الزائدة والخنثى والأعلم[5].

وإن قالوا إنها رتبت[6] هذه الترتيبات بالاتفاق قيل لهم: فلمَ[7] اتفقت هذا الترتيب ولم تتفق الترتيب المخالف للمنفعة لولا مرتب حكيم مختار، رتبها إما إبتداءً أو[8] بأسباب مرتبة موجبة للترتيب المطابق للمنفعة دون المخالف لها.

فإن قيل: فإن كان مدبر العالم مختارًا، حكيمًا، عليمًا، فلمَ وقع في العالم الأسباب الموجبة للفساد، والحيوانات[9] المؤذية، والغرق والحرق إلى غير ذلك؟

---

(١) ب: - كثيرة.
(٢) أ: - به.
(٣) أ: فقالوا.
(٤) ب: مخالفاً.
(٥) هكذا في النسختين!!
(٦) أ: قد رتبت.
(٧) أ: فلما.
(٨) ب: وإما.
(٩) في الأصل: والحوانات.

قيل له : إنه إذا دل(١) الإحكام المطابق للمنفعة على قادر عليم حكيم لم يبطل إثباته بما ذكرته ، بل وجب أن يقال : إما ان تضاف الأسباب المفسدة إلى غير الحكيم ، كما قال جُهَّال الثنوية المانوية والديصانية(٢) والمجوس والصابئة . أو يقال إن فاعل الخير والشر والنافع والضار واحد ، وإنما(٣) فعل ذلك الضرر والضار لوجوه حكمة نافعة في الدين والتكليف ، كما يقوله المسلمون ، وإذا(٤) بطل الأول ثبت الثاني .

والذي يدل على بطلانه هو أنه لا يخلو : إما أن يضيفوا المضار إلى حي مختار ، كما قاله المجوس ، فإنهم أضافوها إلى الشيطان أو إلى جماد موجب ، كما أضافه قوم إلى الظلمة أو إلى الطبائع وكلاهما باطل . أما إضافتها إلى طبع موجب أو ظلمة مطبوعة على الشر فباطل ؛ لأن الظلمة والطبع قديمان عندهم ، فلماذا لم يوجبا هذه الشرور من قبل .

فإن قالوا : /٤٣أ إنه لا بد من حدوث أسباب ووسائط حتى ينتهي الترتيب إلى هذه الشروط قيل لهم : فإذن الظلمة وحدها ليست[٢٩ب] بموجبة . ويقال لهم : فلماذا لم توجب تلك الوسائط من قبل ، فتحدث هذه الشروط من قبل .

فإن قالوا : الموانع عارضة ، ارتفعتَ باستعداد حصل لأسباب حدثت قيل لهم : فلماذا لم ترتفع تلك العوارض من قبل؟ ولماذا لم تحصل الأسباب التي حصل بها الاستعداد؟ لأن هذه الشروط يصح حصولها من قبل ، وكذلك أسبابها . والموجب لها قديم وليس كذلك هُوِيُّ الثقيل لأنه إنما ينزل على ترتيب ؛ لأنه يستحيل حصوله في الثالث قبل أن يحصل في الثاني ، وليس(٥) كذلك(٦) الشرور وأسبابها ووسائطها .

فإن قالوا : إن المادة إنما تستعد لقبول الصور بحركات الأفلاك ودوراتها لا يمكن أن تحصل في حالة واحدة كنزول الثقيل دائمًا(٧) مستبعد شيئًا فشيئًا فتحدث الحوادث

---

(١) ب : ادل .
(٢) الديصانية من الفرق التي قالت بقدم النور والظلمة ، وزعموا أن العالم مركب منهما وأن الخير والنفع من النور ، وأن الشر والضرر من الظلام . وذهب بعض الفقهاء إلى أن حكمهم حكم المجوس حيث أباح هذا البعض أخذ الجزية منهم مع تحريم ذبائحهم ونسائهم . . . (راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ، ص ٢١٣ - ٢١٤) .
(٣) ب : + بيان .
(٤) ب : فإذا .
(٥) ب : - وليس .
(٦) ب : فكذلك .
(٧) أ : - دائمًا .

شيئًا فشيئًا . وهذا[١] يذكره المتأخرون من الفلاسفة . وهذا لا يمكن إيراده من الثنوية لأنهم يقولون بحدوث الفلك ، فإن نقلوه إلى مذهبهم أجبنا الكل . وقيل لهم : أليس[٢] المادة كانت من قبل ، أو كانت لم تزل وحركات الأفلاك لا أول لها ، فما من دورة توجب استعداد المادة لحدوث صورة وشر إلاّ ويصح أن تستعد المادة لأمثال تلك الصورة والشرور . فلزمكم أن توجب تلك الدورة استعداد جميع أمثال تلك الصورة والشرور ، أو لا توجب شيئًا منها ؛ لأنها[٣] ليس بأن توجب البعض أولى من بعض . وأيضًا فالهوام المؤذية والسباع في إيذائها[٤] ضروب من الإحكام والترتيب ، فلا يصح حصولها بطبع أو ظلمة مطبوعة ، فبطل[٥] ما ظنوه .

فإن قالوا : إن الموجب للشر محدث ، كما قاله المجوس في الشيطان و[٦] الفكرة والشك قيل لهم : إن حدث[٧] لا بمحدث بطل الطريق إلى إثبات أصل[٨] الشر . وقيل ما أنكرتم أن تحدث الشرور لا بمحدث وإن أحدثها الله بواسطة أو بغير واسطة لزم أن يكون شريرًا . وأما إن أضافوها إلى حي ، قادر ، مختار ، لم يخلُ : إما أن يكون جسمًا أو عرضًا ، أو لا جسمًا ولا عرضًا . فإن كان عرضًا لم يصح أن يكون قادرًا حيًا . والعلم بذلك ضروري . وإن كان جسمًا فمحدثه هو الله تعالى ، فإن خلقه ليفعل الشر لزم أن يكون الله سبحانه شريرًا تعالى الله[٩] عن ذلك ، ويلزم أن يكون قادرًا على الخير ؛ لأن القدرة[١٠] يجب أن تتعلق بالخير والشر ، فلا بد أن يكلفه/٤٣ب الله تعالى فعلَ الخير ويمنعه من الشر[١١] فيكون مكلفًا ليحسن منه تعالى خلقه وإقداره ، كما يقوله المسلمون في خلقه إبليس . فيكون في فعله الشرور[١٢] قد أتي من قبل نفسه ، والله برئ من شره . ويلزم أن

---

(١) ب : فهذه .
(٢) ب : ليست .
(٣) أ : لأنه .
(٤) أ : ؟دائها .
(٥) أ : فيبطل .
(٦) ب : أو .
(٧) أ : حدوث .
(٨) أ :- أصل .
(٩) ب :- الله .
(١٠) أ : القدر .
(١١) أ :+ فيمنعه .
(١٢) ب : الشر .

لا يقدر على إحداث الحيوانات المؤذية ؛ لأن الجسم لا يقدر على فعل الجسم ، ولا على إحيائه وإقداره . وإن كان لا جسمًا ولا عرضًا لزم فيه ما ألزمناه في الجسم الحي ، فتكون الشرور من فعله ، ويكون قد أتي من قبل نفسه ولم يكن للعقل(١) طريق إلى إثباته ولا إلى كونه خالقًا للحيوانات المؤذية ؛ لأنه تعالى يصح أن يكون خالقًا(٢) ويحسن منه ذلك بأن يخلقها لمنافعها ولانتفاع الإنسان بها بضروب(٣) من الانتفاع ، وتكون فيها مصلحة دينية ، وهو أن يرهبنا بها ويذكرنا بمضارها(٤) العقاب بها في الآخرة ، ويكون لنا في التحرز من مضارها مصلحة بأن نترك المعاصي لله ونحترز(٥) من ذلك أشد من احترازنا من الحيوانات المؤذية . وإن وصلت إلينا مع التحرز من [٣٠أ] مضارها عوضًا على ذلك بأعواضٍ عظيمةٍ .

وإذا صح أن يكون الله تعالى خالقها ، لم يبق طريق إلى العلم بأن غيره خالقها فيجب نفيه . وقد دلَّ السمع على أنه تعالى هو المختص بخلقها .

فإن قالوا : كل ضرر قبيح فلا يحسن خلقه لما ذكرتم قيل لهم : هذا خطأ ، فإن كثيرًا من المضار يحسن كالمشاق في طلب العلم(٦) ، والفصد والحجامة . وسيظهر هذا من بعد إن شاء الله تعالى .

دليل على أهل الطبائع وعلى الثنوية : لو سلمنا أن الظلمة شيءٌ واحد وأنه جسم ، فهو أنّا نجد الطبائع وغيرها من الأجسام مشتركة في حقيقة الجسمية و(٧) متباينة في الصور : فنجد بعضها نارًا وهواءً وماءً وأرضًا ، وهذه هي الطبائع عندهم ، فلا يخلو : إما أن تكون تباينت لأمر أو لا لأمر(٨) لم يكن بالتباين أولى من الاشتراك . ولا يجوز أن تتباين لذواتها لأنها مشتركة في ذلك . فليس بأن يكون بعضها نارًا وبعضها هواءً بأولى من العكس . فلا بد من غيرٍ له تباينت . وذلك الغير لا بد من أن يكون لها به تعلق : إما

(١) ب : للعقلاء .
(٢) ب : خالقها .
(٣) أ : ضروباً .
(٤) أ : بمقارنها .
(٥) أ : نتحرز .
(٦) ب : العلوم .
(٧) ب : - و .
(٨) في النسخة ب : لتباينت لا لأمر أو لأمرٍ ما تباينت .

بالحلول فيها أو بالمجاورة ، لتوجب كونها على صورها . فإن كان حالاً في صورها[١] فيها فلا بد من أن تكون أشياء مختلفة ؛ لأنها لو كانت متماثلة لزم أن تكون الطبائع على صورة واحدة . وإن كانت مختلفةً فلمَ كان بأن يحل ما له كان نارًا في هيولي النار بأولى[٢] من أن يحل في الهيولي ، فيكون نارًا ، وكذا هذا[٣] في سائر[٤] العلل . وإن كانت مجاورة لها لم تكن إلا جسمًا أو جوهرًا فلمَ كان بأن يكون مفارقًا للطبائع[٥] بكونها[٦] علة في صورها؟ ولمَ باينها في ذلك؟ ولم[٧] كان ما يجاور هيولي[٨] النار بأولى من أن[٩] يجاور هيولي الهواء؟ وكذا هذا في غيرهما[١٠] . وإن لم تكن لها به[١١] تعلق لم يخل إما أن يكون موجبًا أو مختارًا . فإن كان موجبًا سواء كان واحدًا أو أكثر من واحد لم يكن بأن يوجب كون النار بأولى من أن يوجب كون الهواء نارًا . وفي ذلك كون هذه الطبائع على صورة واحدة أو طبيعة الواحد على صور الطبائع كلها ، فلم يبق إلا أن يكون قادرًا مختارًا . فلا يخلو[١٢] إما أن يكون جسمًا أو لا يكون جسمًا . فإن كان جسمًا لزم فيه ما لزم في تباين الطبائع ولم يباين الطبائع مع مشاركته لها في الجسمية . فصح أنه لا بد من أن يكون غير جسم . وإن كان محدثًا لزم أن يكون له محدِث وينتهي إلى واجب الوجود بذاته[١٣] وهو الله تعالى الذي يختص بالصفات التي أثبتناها له ، وأن لا يكون له مثل ولا شريك ولا ضد ولا ند ، تبارك الله رب العالمين .

---

(١) ب : - في صورها .
(٢) ب : أولى .
(٣) أ : - هذا .
(٤) ب : + تلك .
(٥) أ : للطابع .
(٦) أ : بكونه .
(٧) أ : ولو .
(٨) أ : ه؟وا .
(٩) أ : بأولى بها .
(١٠) ب : غيرها .
(١١) ب : له بها .
(١٢) ب : ولا يخلو .
(١٣) ب : لذاته .

باب في ذكر ما يلزم هؤلاء على مقالتهم

أما الدهرية فإنه يلزمهم ، إذا قالوا إن الطبائع متنافرةً متضادةً ، أن لا تكون ممتزجة[١] ، بل متباينة . فيبطل قولهم : إنها كانتْ ممتزجةً لم تزل . ولا ينفعهم عذرهم بأنها لو كانت متباينةً لم يَجُزْ أن[٢] تمتزج ؛ لأن هذا[٣] تمسك بالمذهب مع لزوم[٤] ما يبطله . ويلزمهم أن يثبتوا[٥] مَنْ حملها على الامتزاج[٦] ، وفيه بطلان قولهم : إنه لا شيء غير الطبائع . وهذا الإلزام[٧] ظاهر على من لا[٨] يثبت الخامس وهو الروح . فأما من أثبت الروح فإنه لم يجعلها علة في امتزاجها ، فيلزمهم ما ألزمناهم .

وإن جعلوا الروح حاملة لها على المزاج لم يخل : إما أن يكون الروح جسمًا أو غير جسم . ويلزم في الأمرين أن يكون محدثًا ؛ لأنهم جعلوا الروح سائحةً في الطبائع ، فلزم أن لا تنفك من الأمور المتجددة فيكون محدثًا ، ولا بد من أن يكون محدثَه هو الواجب الوجود ، وهو الله تعالى . ويبطل الطريق إلى إثبات الروح ، ويجب إثبات/٤٤ ب البارئ تعالى .

وأما الثنوية فإنه يلزمهم [٣٠ب] أن لا يمتزج النور والظلمة لأنهما متضادان . فإن أثبتوا ثالثًا حملهما[٩] على الامتزاج بطلت التثنية . وإن جعلوا الامتزاج من فعل النور أضافوا إليه الشر . وإن قالوا : مازجها ليلينها ويخشنها نسبوا إلى النور الجهل ؛ لأن الظلمة لا تقبل الخشن واللين[١٠] أو نسبوا إلى الظلمة الخير وهو قبول اللين والخشن . وكذلك هذا يلزمهم إذا قالوا : مازجها ليؤدبها ويمنعها من الشر .

---

(١) أ : متمازجة .
(٢) أ : لأن .
(٣) أ : لهذا .
(٤) أ : الزوم!!
(٥) يمكن أن تقرأ : يبينوا .
(٦) أ : المزاج .
(٧) أ : بما ألزم .
(٨) ب : لم .
(٩) ب : حملها .
(١٠) في الأصل : اللبين .

وإن قالوا : إن الظلام أشر [من] النور أضافوا القوة على الأشر إلى الظلمة وذلك خير ، وأضافوا الضعف إلى النور وذلك شر . ويقال لهم : إذا كانا ضدين وأفعالهما[١] متضادة هلا[٢] فعلت[٣] الظلمة ضد الامتزاج حين رام النور ممازجتها وفي ذلك تباينهما لا يزال . فأما من أثبت منهم ثالثًا قهرهما على الامتزاج وهم المرقيونية[٤] ، فيقال لهم : أقديم ذلك الثالث أم محدث؟ قيل : موجب أم مختار؟ فإن قالوا[٥] : موجب قيل : فهلا أوجب امتزاجهما لم يزل . ويقال لهم : امتزاجهما[٦] خير أو[٧] شر؟ فإن قالوا : خيرٌ كان ذلك الثالث من جنس النور . وإن قالوا : شر كان من جنس الظلمة ، ويبطل الثالث . وإن قالوا : هو مختار قيل : أفختياره[٨] لامتزاجهما خير أو[٩] شر ، ويقود[١٠] ما ألزمنا[١١] على الموجب . ويقال لهم : فإن كان قادرًا مختارًا وهو قديم لزم أن يكون هو واجب الوجود بذاته ، وصفاته ما ذكرناها ، فيكون هو الله تعالى ، ويبطل ما هذوا به من امتزاجهما ، وغير ذلك من السخف الذي لفقوه .

وإن قالوا : هو محدث لزم أن ينتهي حدوثه[١٢] عند البارئ سبحانه وتعالى . ويلزمهم على قولهم : إن لا خير[١٣] إلاّ من النور ، ولا شر إلاّ من الظلمة أن لا يصدر الشر من النور ولا الخير من الظلمة . ونحن نجد النور يدل الظالم على موضع المظلوم والظلام يستره ، والأشياء المشرقة تضر بالبصر . والنظر إلى[١٤] الخضراوات التي تضرب إلى السواد تزيد

(١) أ : فأفعالهما .
(٢) أ : وهلا .
(٣) أ : فعل .
(٤) تنسب هذه الفرقة إلى "مرقيون" أثبتوا أصلين قديمين متضادين : أحدهما النور ، والثاني الظلمة ، وأثبتوا أصلاً ثالثاً هو العدل الجامع وهو سبب المزاج لأن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع . هذا الجامع دون النور في المرتبة وفوق الظلمة ، وقد حصل العالم عن هذا الاجتماع والامتزاج . (راجع الملل للشهرستاني جـ١ ص٢٥٢ ، مقالات الإسلاميين ص٣٠٨ ، ٣٣٣ ، ٣٣٨) .
(٥) أ : قيل .
(٦) ب : افمتزاجها .
(٧) أ : أم .
(٨) ب : فختياره ، والأصح فاختياره أو أفاختياره .
(٩) ب : أم .
(١٠) يمكن أن تقرأ : ويعود .
(١١) ب : ما ألزمناه .
(١٢) أ : مكرر كلمة حدوثه .
(١٣) ب : الأخير .
(١٤) ب : في .

في البصر . وتنفر الطباع[١] من بياض شعر العجوز وبرص البرصا ، وتحن إلى سواد الحدق[٢] والشعر الأسود ، فبطل قولهم . ويقال لهم : جناية[٣] الإنسان ممن صدرت؟ فلا بد من القول بأنها من الظلمة . ويقال لهم : فإذا تاب وندم فممن[٤] صدرت التوبة[٥]؟

فإن قالوا : من الظلمة ، قيل لهم : فقد وجد منها الخير ؛ لأن الندم على الشر خير . وإن قالوا من النور نسبوا إليه الشر ؛ لأن التوبة من فعل الغير[٦] شر .

فإن قالوا : أليس راكب الدابة يعتذر من رفسها /٤٥أ فيحسن منه؟ قيل لهم : إنه لا يحسن منه الندم على رفسها ، وإنما يعتذر إذا ترك الإبرار بها ؛ فبطل قولهم .

وأما المجوس فيلزمهم على قولهم : إن الأجساد من الشيطان ، والأرواح من الله تعالى أن يصدر الشر من الجسد إذا فارقه الروح وأن لا يصدر منه الشر من الكذب والنميمة والسرقة إلى غير ذلك إذا مازجه الروح . فلما وجدنا هذه الشرور عند ممازجة الروح وفقدناها عند مفارقة الروح له لزم أن تضاف هذه الشرور إلى الروح أو تشترك بينها فيها[٧] . وهذا ألزم أبا الهذيل ، رحمه الله على ميلاس[٨] المجوسي . فلما قال ميلاس : إن الروح إذا فارقت البدن فإنه ينتن . قال أبو الهذيل : إنهما شر الذي يتبع الروح أو النتن . ومعلوم أنا نَسْلَمُ من النتن إذا سددنا الخياشيم ، ويكون النتن أيامًا ، ثم ينحل الجسد فيزول ، ولا يسلم من الشرور الناس ما دامت الأرواح في الأجساد . ويلزم هؤلاء القوم[٩] والفلاسفة

---

(١) أ : الطبائع .

(٢) الحدق أصلها "حدق" حدوقاً فتح عينيه ، حدّق : شدّد النظر . الحدقة : السواد المستدير وسط العين . وفي الطب : فتحة مستديرة ضيقة وسط قرنية العين وتسمى إنسان العين . المعجم الوجيز ص١٤٠ .

(٣) أ : ح؟اره .

(٤) أ : فمن .

(٥) ب :- التوبة .

(٦) لعلها : الخير .

(٧) ب : فيه . ومن الواضح أن عبارات المؤلف هنا وبخاصة الفقرة المنصرمة بها شيء من الخلل . وقد تكون بعض الكلمات أو الجمل قد سقطت من النسختين!! المهم أنه يصعب فهم ما يقصده المؤلف بدقة في هذه الفقرة .

(٨) يذكر ابن خلكان في وفياته أن لأبى الهذيل العلاف كتابًا عُرف باسم "ميلاس" الذي كان مجوسياً ثم أسلم ، وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبى الهذيل وبين جماعة من علماء الثنوية ، فقطعهم أبو الهذيل ، وعند ذلك أعلن ميلاس إسلامه . (راجع الزركلي جـ٧ ص١٣١ ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام لأستاذنا النشار جـ١ ص٤٤٦) .

(٩) ب : الفرق .

المتأخرين أن لا يحسن ، فيما بيننا ، أمر ولا نهي ولا مدح ولا ذم ؛ لأن أفعال الإنسان موجبة فيه[١] من أسباب خارجة [٣١أ] فلزم أن يكونوا[٢] معذورين فيما يضاف إليهم من القبائح ، وأن لا يمدحوا بإحْسَانِهم ؛ لأنهم عندهم أسوأ حالاً من الملجئين إليها . فإذا كان لا يحسن أمر الملجأ ولا نهيه ، ولا مدحه ولا ذمه ، فكذلك هؤلاء على قولهم .

وأما النصارى فإنه يقال لهم على قولهم : إن الله تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم ، والأقنوم عندهم هو الشيء المنفرد بالعدد ، أخبرونا على أقنوم الأب والابن والروح أهما ذات الله تعالى أو غيرها أو بعضها . فإن قالوا : هما ذاته بطل قولهم إنها[٣] أقانيم ثلاثة . وإن قالوا : بعضها لزم أن يكون متجزئًا وأن يكون مركبًا من أجزاء فيكون وجوده معلولاً بأجزائه ويكون محدثًا على أصول الفلاسفة . وكذلك إن قالوا : هما غيره[٤] كان الإلزام بأن تكون مركبةً من ثلاثة أشياء أوجه . ثم اختلفوا : فقال بعضهم في الأقانيم : إنها أشخاص أي[٥] ذوات ، وقال بعضهم : إنها خواص أي أعراض لازمة لذاته ، وقال بعضهم : هي صفات . فيلزم من قال : إنها خواص أوصفات أن تكون ذاته تعالى ثلاث خواص أو ثلاث صفات ، إذا قالوا : إنه ثلاثة أقانيم . ومعلوم أن الصفة والخاصية لا قيام لها بنفسها ، فلزم أن تكون ذاته تعالى أربعة أشياء . واتفقوا على اتحاد الكلمة بعيسى عليه السلام ، وهي أقنوم الابن عندهم[٦] ، وهو العلم عندهم .

ثم اختلفوا في كيفية الاتحاد به عليه السلام . فقالت اليعقوبية[٧] : إنها مازجته وخالطته فحصل[٨] من /٤٥ ب ذلك شيء ثالث ، وهو المسيح ؛ وقالت لذلك : إن عيسى

(١) أ : قبل .
(٢) ب : نكون .
(٣) أ : إنه .
(٤) أ : غيرها .
(٥) أ :- أي .
(٦) أ :- عندهم .
(٧) اليعقوبية أصحاب يعقوب ، يقولون بالأقانيم الثلاثة ، إلاّ أنهم قالوا : انقلبت الكلمة دمًا ولحمًا ، فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده ، بل هو هو . وهم من قال عنهم القرآن : "لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم" فمنهم من قال : إن المسيح هو الله ، ومنهم من قال : ظهر اللاهوت بالناسوت فصار ناسوت المسيح مظهر الجوهر لا على طريق حلول جزء فيه ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة ، بل صار هو هو . وزعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد ، أقنوم واحد ، إلا أنه من جوهرين وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين . فجوهر الإله القديم وجوهر الإنسان المحدث تركبا . . . . فصارا جوهرًا واحدًا ، أقنومًا واحدًا وهو إنسان كله وإله كله . (راجع الملل للشهرستاني جـ١ ص٢٢٥ ، ٢٢٦ ، وشرح الأصول الخمسة ص٢٩١ ، ٢٩٢) .
(٨) ب : وحصل .

جوهر من جوهرين[١] ، أقنوم من أقنومين . وقالت النسطورية[٢] بل جعلته الكلمة هيكلاً وأدرعته ادراعاً . ولذلك قالت إن المسيح جوهران أقنومان .

وقالت المالكية[٣] : إن الاتحاد كان بالإنسان الكلي وهو ما نتصوره في الذهن من مائية الإنسان دون المسيح . وعن بعضهم أن الاتحاد كان[٤] بأن أثرت فيه الكلمة كما تؤثر الصورة في المرآة من غير أن تنقلب إليه . وعن بعضهم : إن الاتحاد هو أن الكلمة دبرت على يديه ، وقالوا في تسبيحه إيمانهم : نؤمن بالله الواحد الأب مالك كل شيء ، وبالرب الواحد إنه[٥] يسوع[٦] المسيح ابن الله الذي ولد من أبيه قبل العوالم كلها ، وليس بمصنوع ، إله حق من إله حق من جوهرانية . وعندي أن هذه الكلمات إشارة إلى مذاهب[٧] الفلاسفة التي حكيناها عن المتأخرين منهم ، فيعنون بالابن العقل الذي يقول الفلاسفة إن ذات البارئ أوجبته . ويقولون إن العقل يفيض العلوم على النفس ، ثم النفس تفيضها على الطبيعة ، وكل هذه يوجب بعضها البعض[٨] وكلها أفعال العقل ، والعقل فعل الله . فالأشياء على هذا كلها موجبة عن الله تعالى . فهي أفعاله وموجِبَةٌ وموجَبَةٌ[٩] أيضًا عما أوجبته ذاته وهو العقل ، فهي أيضًا أفعال العقل .

---

(١) أ : جزأين .

(٢) النسطورية نسبة إلى نسطور الذي قال : إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة : الوجود ، والعلم ، والحياة . وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو ، واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لا على طريق الامتزاج ، كما قالت الملكانية ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية ، ولكن كإشراق الشمس في كوة على بلورة وكظهور النقش في الشمع إذا طبع بالخاتم . (راجع الشهرستاني ، جـ١ ص٢٤٤ وشرح الأصول ٢٩١ - ٢٩٢) .

(٣) الملكانية أو الملكائية أصحاب ملكًا الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها . قالوا : إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ، ويعنون بالكلمة أقنوم العلم ، ويعنون بروح القدس أقنوم الحياة ، ولا يسمون العلم قبل تدرعه ابنًا ، بل المسيح مع ما تدرع به ابن . فقال بعضهم : إن الكلمة مازجت جسد المسيح كما يمازج الخمر أو الماء اللبن . وقالت الملكانية : إن الجوهر غير الأقانيم وذلك كالموصوف والصفة وعن هذا صرحوا بإثبات التثليث . وقالت الملكانية : إن المسيح ناسوت كلي لا جزئي وهو قديم أزلي ، وقد ولدت مريم عليها السلام إلهًا أزليًا . والقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معًا . . . . إلخ . (راجع الشهرستاني جـ١ ص٢٢٢ ، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار جـ١ ص٩٥ دار المعارف - القاهرة طـ٩) .

(٤) أ :- كان .

(٥) ب :- إنه .

(٦) في الأصل : أيسوع .

(٧) أ : مذهب .

(٨) أ : يوجب معها البعض والبعض .

(٩) ب :- وموجبة .

فكأنهم قالوا : إن العقل الموجَب[١] عن ذاته تعالى اتحد بعيسى ، أي أفاض العلوم على نفسه ، فقدر نفس عيسى على الأفعال الإلهية ؛ فصار[٢] إلهًا .

ولهذا فسر بعضهم الاتحاد بأنها أثرت فيه ، وبعضهم بأنها دبرت على يديه . وكل هذا مبني على أصول فاسدة ؛ لأنه تعالى قادر مختار ، غير موجب ، وهو خالق العالم لا يقدر على ذلك غيره . وألزمهم العلماء على قولهم في تسبيحه[٣] إيمانهم في وصف عيسى بأنه من جوهر أبيه بأن قالوا : إنه لا يقال في الشيء إنه من جوهر غيره إلا وقد اشتركا في أمرٍ ذاتي طبيعي ، فأخبرونا عن الابن هل انفصل عن الأب بفصل[٤] وإلاّ فلمَ كان الأب[٥] يكون والدًا للابن بأولى من أن يكون الابن والدًا للأب .

فإن قالوا : انفصل عنه بفصل كانوا قد قالوا : إن الله تعالى مركب من جنس وفصل فلا يكون [٣١ب] ذاته بسيطًا . ويلزم مَنْ فسر الاتحاد منهم بأن الكلمة أثرت فيه أو دبرت على يديه أن يقولوا : إن الكلمة اتحدت بالأنبياء قبل عيسى ؛ لأن الأفعال الإلهية ظهرت على أيديهم كما ظهرت على يديه . ويلزمهم أن يكونوا آلهة كعيسى عليه السلام .

فأما من فسَّر الاتحاد بالمخالطة والممازجة ، وأن شيئًا ثالثًا حصل من ذلك ، وهم اليعقوبية ، فإنه يقال لهم : ليس يخلو اللاهوت والناسوت ، بعد الممازجة ، إما أن يكونا/٤٦أ على حالهما كما قَبل الممازجة فيكون هذا قول النسطورية ، أو كل واحد منهما قد أبطل الآخر ، وخرج كل واحد منهما عما كان عليه ؛ فيلزم أن يكون المسيح لا قديمًا ولا محدثًا ولا إلهًا ولا غير إله إذا حصل شيئًا ثالثًا عندهم ليس بإنسان ولا إله ، فكيف يجوز[٦] أن يبطل الإله ، ولو جاز ذلك لجاز أن يبطل الأب . وأيضًا فناسوت المسيح[٧] كناسوت غيره في الجسمية واللحمية ، فكيف يقال : بطل؟ وإن أبطل أحدهما الآخر ، فإن كان اللاهوت أبطل الناسوت لم يصح ؛ لأن ناسوت المسيح كان على ما كان

---

(١) أ :- الموجب .
(٢) أ : ؟صا .
(٣) أ : ل؟سحـ؟ـ؟ه!!
(٤) أ :- بفصل .
(٥) ب :+ ان .
(٦) أ :- فكيف يجوز . . . . أن يبطل الأب .
(٧) ب :+ كان .

عليه من قبل . وإن أبطل الناسوت اللاهوت لم يصح ؛ لأن المحدث لا يجوز أن يبطل القديم . ولو جاز ذلك لجاز أن يبطل المحدث الأب .

ويلزم النسطورية على قولها : إن المسيح جوهران أقنومان – بعد الاتحاد – أن[١] يقال لهم : ليس يخلو الجوهران إما أن يكونا قديمين أو محدثين ، أو أحدهما قديم والآخر محدث . فإن كانا قديمين كانوا قد أثبتوا ناسوت المسيح قديمًا ، وفيه إثبات قديم رابع . وإن كانا محدثين كانوا قد عبدوا[٢] المحدث ، وأثبتوا الابن الأزلي محدثًا . وإن كان أحدهما قديمًا والآخر محدثًا كانوا قد عبدوا المحدث مع القديم .

ويلزم الملكانية – إذا قالوا : إن المسيح جوهران أقنوم واحد ، لأن الاتحاد لم يكن به بل بالإنسان الكلي – بأن يقال لهم : قولوا إن[٣] المسيح جوهر واحد كما أنه أقنوم واحد . ويقال لهم : ما تعنون بقولكم إن الاتحاد كان بالإنسان الكلي؟ أتعنون به أن الاتحاد كان بالإنسان الموهوم في العقول أو تعنون به أن الاتحاد كان بجنس الإنسان ، وهو كل إنسان شخصي؟ فإن عنوا الأول لزم أن لا يكون عيسى ابن مريم[٤] ولا إلهًا ؛ لأنه كان ناسوتًا شخصًا[٥] ، وإن عنوا الثاني لزم أن يكون كل واحد من الناس ابنَ الله ؛ لأن الاتحاد حصل به .

---

(١) ب : بأن .
(٢) أ : عدوا .
(٣) ب : بأن .
(٤) ب : الله .
(٥) أ : شخصياً .

باب في ذكر شبه الفلاسفة في قدم العالم والحركات[١] الغير متناهية

اعلم أن أقوى ما تعلقوا به هو قولهم : لو كان العالم محدثًا بمعنى أنه مسبوق بعدم لكان له محدِث قديم حكيم كما يقولون . وليس يخلو : إما أن يكون أحدثه لذاته لا لأمرٍ زائد على ذاته ، وهذا يقتضي كونه قديمًا ، وهو قولنا ، أو أحدثه لأمر ولا يخلو ذلك الأمر : إما أن يكون قديمًا أو محدثًا . فإن كان قديمًا لزم أن يكون العالم قديمًا ، وإن كان محدثًا لزم أن يكون أحدثه لأمرٍ آخر ، والكلام في ذلك الأمر كالكلام في الأمر الآخر ، ويعود السؤال من الرأس . وإنْ[٢] أحدثه لأمر ثالث أدى إلى حوادث /٤٦ب لا أول لها ، وذلك قولنا ، وذلك باطل عندكم . فلم يبق إلا أنه أحدثه لذاته لم يزل . فثبت أن ذاته موجِبَةٌ لأفعاله لا لأمرٍ زائد .

والجواب أنكم أحللتم في تقسيمكم هذا تقسيمًا صحيحًا[٣] لم تفصلوه وهو قولنا : إنه أحدثه لذاته القادرة العالمة لم يزل . والقادر لا يحدث الشيء إلا على الوجه الذي يصح حدوثه [٣٢ أ] عليه في نفسه . وكونه عالمًا لا يدعوه إلى إحداثه إلاّ على الوجه الذي يصح حدوثه في نفسه . وكون القادر قادرًا غير موجب لحدوث الفعل . وكونه عالمًا هو و[٤] داعيه لا يقتضي وجوب كونه فاعلاً لفعله . فهذه الذات المخصوصة لا تقتضي وجود الفعل إلا في المستقبل ، فأوجده كذلك لذاته لا لأمرٍ زائدٍ على ذاته .

فإن قالوا : أليس هذا[٥] القادر كان يمكنه أن يحدثه قبل أن أحدثه ، فهلاّ أحدثه من قبل؟ قيل[٦] : إن هذا السؤال غير سؤالكم الأول ؛ لأن غرضكم[٧] هو أن تلزمونا أن إثباتكم محدِثًا للعالم قديمًا حكيمًا يقتضي أن يكون محدثًا له لم يزل . قلنا[٨] لكم : إنه لا

---

(١) ب : والحوادث .
(٢) أ : ولو .
(٣) في الأصل : تقسيم صحيح .
(٤) ب :– و .
(٥) ب :– هذا .
(٦) ب :+ له .
(٧) أ :+ من الأول .
(٨) ب : فبينا .

يقتضيه[١] ، وإنما يقتضي أن يكون محدثًا له في المستقبل . وقولكم في السؤال الثاني : هلاّ[٢] أحدثه قيل إن أحدثه إنكار[٣] بعد تسليم أنه يجب أن يكون مستقبلاً فلا يلزمنا الجواب وحدنا ، بل كل من علم أنه يكون فاعله سابقًا عليه لم يزل سوى[٤] في هذا الاستكشاف ، وإن كان سؤالاً[٥] قبل تسليم ما بيناه فهو سؤال بعد البيان فلا يلزمنا الجواب .

وعلى أنه يلزم من كون هذا الفاعل سابقًا على فعله لم يزل ، وهو على الحد الذي [إنْ] فعله[٦] الآن أن يكون محدثًا له لم يزل . بل يلزم أن يكون فاعلاً له قَبْلَ كل قَبْلْ معين بعد وجوب كان فاعله سابقاً عليه لم يزل ، فنقول : إن الله سبحانه[٧] فعل أول أفعاله قبل كل قبل على الوجه الذي يقدر الفعل من هذا[٨] القادر القديم ، وكل ما قلتم : هلا فعله من قبل؟ قلنا لكم : فعله كذلك . يبين هذا أنه لا يمكن أن يفعله وهو غير سابق عليه . أو يقال : فعله وهو سابق عليه وقتا[٩] واحدًا أو أوقاتًا محصورة . فلم يبق إلاّ أنه فعله على الحد الممكن حدوثه من القادر القديم الحكيم . هذا جواب شيخنا أبي القاسم ، إلا أنه يلزم عليه أن لا يستقر كونه فاعلاً .

والجواب أن غرضنا أنه[١٠] لا يلزمنا كونه تعالى فاعلاً لم يزل بأن لا يكون لفعله ابتداء ، بل[١١] عندنا لكونه فاعلاً استقرار بأن يفعل في وقت مخصوص لا لوجه متجدد بل لمصلحة معلومة له في المستقبل ، بأن يعلم أنه لو لم يفعله كذلك فأتت المصلحة أو ظهرت مفسدة في التكليف في المستقبل/٤٧أ بأن يعلم لو لم يفعله[١٢] .

---

(١) ب : يقتضي ذلك .
(٢) أ :+ أن .
(٣) أ : إن كان!!
(٤) هكذا ولعلها سواء .
(٥) أ : سوى لا!! .
(٦) أ : + لا .
(٧) ب : تعالى .
(٨) ب : - هذا .
(٩) أ : وقلنا .
(١٠) ب : ان .
(١١) ب : ثم .
(١٢) ب : - بأن يعلم لو لم يفعله .

وعلى أن أصل هذا السؤال مبني على إثبات مدة[١] وزمان لا أول له ، واستكشاف عن وجه الحكمة في تخصيص هذا الوقت بأول الأفعال . والقول بهذه المدة باطل عندنا . وإذا لم تثبت هذه المدة فلا قبل ولا بعد إلاّ على جهة التقدير ووجه الحكمة . إن ما نطالب به فيما يظهر فيه التقديم والتأخير على التحقيق دون التقدير .

وأجابهم عن[٢] هذا السؤال يحيى بن عدي النحوي الفيلسوف[٣] بما هذا معناه وهو أنّا قد علمنا أن هذا[٤] القادر القديم الحكيم يجب سبقه على فعله لم يزل . فأما السؤال بأنه لمَ لمْ يفعله قبل أن فعله[٥] فهو استكشاف عما لا تحتمله عقولنا ولا تهتدي إليه ، كما لا تهتدي إلى المعرفة بأبعاد النجوم ولا بعظمها ولا يهتدي إلى العلم الحدث الأصم إلى غير ذلك .

شبهة : قالوا : لو كان للعالم فاعل مختار[٦] لكان قد اختار إيجاده على ضدٍ ، والجسم لا ضد له ، فليس للعالم إذن فاعل مختار . والجواب أن الفاعل المختار لفعله قد يختاره على ضده [٣٢ب] وقد يختاره على ألا يفعله[٧] ، فما قالوه ساقط .

شبهة : قالوا : لو كان للعالم فاعل[٨] مختار قديم[٩] لكان عالمًا[١٠] لم يزل لذاته بأنه غير فاعل[١١] فلا[١٢] يجوز أن يصير عالمًا بأنه فاعل لأن في ذلك خروجًا عن الصفة الذاتية . والجواب أنه ليس في ذلك خروجٌ عن الصفة الذاتية التي لا شرط لها على ما تقدم بياننا لهذه الشبهة .

---

(١) أ : ضده .
(٢) أ : على .
(٣) هو يحي بن عدي بن حميد بن زكريا أو زكريا ، ولد عام ٢٨٠هـ . انتهت إليه الرئاسة في علم المنطق في عصره . ولد بتكريت وانتقل إلى بغداد . قرأ على الفارابي . ترجم عن السريانية إلى العربية كتبا في الفلسفة . مات ببغداد سنة ٣٦٢هـ . ودفن في بيعة القطيعه . له كتب كثيرة منها : تهذيب الأخلاق ، شرح مقالة الاسكندر ، الرد على ما تعتقده الفرق الثلاثة : اليعقوبية والنسطورية والملكانية . ترجم عن السريانية إلى العربية النواميس لأفلاطون ، ما بعد الطبيعة ، الكلام على الشعر ...الخ . راجع الأعلام للزركلي ، جـ ٨ ، ص ١٥٦ .
(٤) ب : – هذا .
(٥) ب : يفعله .
(٦) ب : فاعلاً مختارًا .
(٧) ب : أن لا يفعله .
(٨) أ : صانع .
(٩) ب : قديمًا .
(١٠) ب : عالم .
(١١) أ : بأنه لم يفعل غير فاعل!!!
(١٢) أ : ولا .

شبهة : قالوا لو كان للعالم محدِث لكان قد أحدثه لا من شيء ، ولا يعقل حدوث شيء لا من شيء[١] ، يبينه أن الفاعل مؤثر ، فلا بد من شيء يقبل تأثيره ، وليس ذلك إلا المادة . فلا بد من قدم المادة . والجواب : إنْ عنيتم بقولكم : إنه لا يعقل حدوث شيء لا من شيء ، أي لا يعقل حدوث شيء إلا من قادر أو لسبب[٢] حادث من قادر فذلك صحيح . وإن عنيتم أنه لا يعقل حدوث شيء[٣] إلا في مادة و[٤] موضوع فذلك غير مسلم لأنه لا[٥] يعقل حدوث نفس المادة كما يعقل حدوث الصورة في المادة لا من مادة . وقولكم إن القادر لا بد له من موضوع قابل لتأثيره فهو نفس المسئلة . وقد بينا أن تأثير القادر قد يكون إحداث موضوع إبتداءا وقد يكون احداث صفة لشيء فبطل[٦] ما قلتم .

شبهة : قالوا : الزمان تابع للحركة وحالة من حالاتها ، والزمان قديم والحركة[٧] قديمة ، وقدمهما[٨] يقتضي قدم[٩] المتحرك ؛ لأنه لا تعقل الحركة إلا لمتحرك ، فإذًا الجسم قديم . واستدلوا على أن الزمان قديم بأن الشيء لا يحدث إلاّ في الزمان لأنه/٤٧ب يقال : كان كذا ومتى[١٠] كان كذا ، وكان ومتى يدلان على الزمان . فإذًا لا بد من شيء ممتد لم يزل تكون فيه الأشياء القديمة والمحدثة .

والجواب : ليس يخلو الزمان عندكم : إما أن يعقل منفردًا عن حركة أو لا يعقل إلا تبعًا لها . فإن كان يصح كونه منفردًا عن الحركة بطل قولكم : إن قدم[١١] الزمان يدل على قدم الحركة ، وإن كان لا يصح كونه منفردًا عن الحركة[١٢] قيل لكم : كيف استدللتم بقدم الزمان على قدم الحركة مع شككم في حدوث الحركة؟

---

(١) ب : إلاّ من شئ .
(٢) أ : وسبب .
(٣) ب : - شئ .
(٤) ب : - و .
(٥) ب : - لا .
(٦) أ : فيبطل .
(٧) ب : فالحركة .
(٨) ب : وقدمها .
(٩) أ : قديم .
(١٠) أ : وما .
(١١) أ : - قدم .
(١٢) ب : منفردا عنه .

فإن قيل : إنا نستدل على قدمه بما ذكرناه من الدلالة[١] ، وهو أن الشيء لا يحدث إلا في زمان قيل لهم فقد بطل قولكم : إن الزمان حالة من حالات[٢] الحركة ؛ لأن هذا يقتضي أنه لا يعقل من دون الحركة ، ولأن هذا يبطل بالزمان الجاري[٣] ، فانه يحدث لا في زمان ، ولو حدث لا[٤] في زمان لأدى إلى أزمنة لا نهاية لها . وأما قولهم : إن لفظة كان ومتى تدلان[٥] على الزمان فهو توصل بالألفاظ إلى إثبات المعاني ، وأنه باطل .

وعلى أنه يقال : كان زمان كذا وسيكون زمان كذا ومتى كان زمان كذا ، ولا يدل على الزمان ، فسقط ما قالوه .

شبهة : قالوا : ألستم تقولون إذا أردتم أن تثبتوا سبق القديم تعالى على أول أفعاله لم يزل : إن بين القديم والمحدث ما لو كان فيه حوادث لكان لا أول لها ، فقد أثبتم أمرًا ممتدًا[٦] لا أول له . فما الفرق بين هذا وبين أن يكون مشحونًا بالحركات ، فلا يكون لها أول . الجواب أنا لا نقول إن بين القديم وبين المحدث ؛ لأن هذا لا يستعمل إلا بين شيئين محدثين[٧] محدودين ، والقديم لا أول له .

فإن قالوا : بأي عبارة تثبتون سبق القديم على المحدث؟ قيل لهم بأن نقدر حوادث لا أول لها . ونقول : لو صح حدوث ذلك ، ولم يتناقض لكان شيئًا قبل شيء لا يوجد لهما أول ، ونصل بهذا التقدير إلى غرضنا من بيان سبق القديم على المحدث [٣٣أ] ؛ لأنا[٨] نثبت مدّة وزمانًا[٩] .

فإن قالوا : إنه لا يثبت في الأوهام إلا هذا الامتداد . قيل : أجاب الشيخ أبو الحسين فقال : ليس يجب فيما ثبت في الوهم أن يكون صحيحًا عندكم ؛ ولهذا يثبت في الوهم أن وراء العالم خلاء أو ملاء ، وليس بصحيح عندكم ، ثم قال : أيثبت هذا التوهم[١٠]

(١) ب : الأدلة .
(٢) ب : حالة .
(٣) في الأصل : الجري .
(٤) ب : - لا .
(٥) في الأصل : تدل .
(٦) في الأصل : ممتد .
(٧) ب : - محدثين .
(٨) ب : لا أنا .
(٩) أ : وزمان .
(١٠) ب : الوهم .

عندكم في عقولكم مع فرضكم الحركات والتغيرات أم مع فرضكم نفي ذلك؟ فإن قالوا بالأول ، قيل لهم : فيجب - مع نفي التغيرات - أن لا يثبت هذا التوهم ، وإن قالوا بالثاني ، قيل لهم : فإذًا يثبت هذا النقصان في الوهم ؛ لأن هذا المتوهم لا يمكن توهمه إلاّ مع تنقل وتغير .

فإن قيل : فإن لم يثبت هذا الامتداد فبماذا تعلمون سبق القديم على فعله؟ قيل لهم : نعلمه بأن نعلم أنه قارن[١] وجوده وعدمه وأوجده فقارن وجوده وجود فعله . وإذا قلنا : إنه كان يجوز أن يقدم فعله فنعني[٢] به[٣] أنه يفعله ، فيكون بينه وبين يومنا من الحركات أكثر مما يعلمه . والذي يبين[٤] أن تقدم الحوادث وتأخرها يثبت من دون مدة أن هذه المدة وهذا الزمان لا يخلو : إما أن يكون شيئًا واحدًا ليس فيه متقدم ومتأخر [أ] ويكون فيه متقدم ومتأخر : والأول هو إثبات الزمان لا على الوجه المعقول . ويقتضي أن تكون الحوادث غير متقدم بعضها على بعض ، والثاني[٥] يقتضي أن يكون للزمان زمان إن كان لا يعقل التقدم والتأخر من دون زمان ، حتى تؤدي إلى ما لا يتناهى . وإذًا بطل أن يكون للزمان زمانٌ . قلنا : إنا متى عقلنا التقدم والتأخر في نفس الزمان ، التي هي الحركات ، فإنا نعقله بتقدير مدةٍ وزمانٍ ، وإنْ لم يكن ثم حادث وزمان على الحقيقة فكذلك هذا في نفس الحركات . والحوادث متى عرفنا فيها تقدمًا وتأخرًا فإنا نعرفه بتقدير الزمان لا بحقيقة الزمان . ومتى استعملنا في عباراتنا ألفاظًا[٦] منبئةً على الزمان فقلنا : كان ومتى الآن فإنا في أكثرها نعني تقدير الزمان لا حقيقته . والله أعلم .

---

(١) أ : قادر .
(٢) ب : ونعنى .
(٣) ب : - به .
(٤) أ : - يبين .
(٥) أ : والتالي .
(٦) ب : الفاظ .

الكلام في العدل

اعلم أن العدل في اللغة هو[١] مصدر عدل يعدل ، وهو إذا أنصف الغير بفعل ما يجب له أو يستحق عليه ، أو ترك ما لا يستحق عليه . ثم تعارفه المتكلمون في العلوم التي لها تعلق بأحكام أفعال[٢] من حسنها أو وجوب الواجب منها أو[٣] نفي القبح عنها .

واعلم أن الأصل الذي تتفرع عليه مسائل العدل المفصلة هو بيان[٤] أنه تعالى حكيم لا يجوز أن يفعل قبيحًا ، وأن لا يخل بواجب عليه . فإذا تبينًا[٥] هذا الأصل فإنه يتبين أن أفعاله تعالى[٦] كلها حسنة ، وأن القبيح ليس من فعله ، بل هو من غيره ، وأنه لا بد من أن يفعل ما يجب عليه في الحكمة[٧] . ثم نرتب عليه المسائل المفصلة ، فنبين أن كل ما علمناه من فعله فهو حسن ، ويتبين وجه حسنه ، كحسن ابتداء الخلق ، وحُسْن التكليف ، وحُسْن تكليف مَنْ المعلوم من حاله أنه يكفر . وما علمنا قبحه فإنا ننفيه عنه تعالى كتكليف ما لا يطاق ، وتعذيب أطفال المشركين ، إلى غير ذلك من المسائل التي اختلف فيها مما أضافه إليه قوم ونفاه عنه قوم . وما علمنا وجوبه في الحكمة بينا أنه واجب عليه . فلا بد من أن يفعله كتعويض المؤلم ، وإثابة المؤمن وفعل اللطيف ، وما يتصل به من إرسال الرسل لتعريف/٤٨ب المصالح . ويتصل به بيان حسن الأمراض وما أشبهها من المحن . إلا أن الأصل الذي يتفرع عليه ما ذكرناه لا بد من أن يتقدمه بيان مسائل : منها بيان أن القبيح يقبح لوجه يقع عليه لا لنهي من هو أعلى رتبة من المنهي ، وأنه تعالى يقدر على أن يفعل ما لو [٣٣ب] وُجد منه تعالى لكان قبيحًا . وذلك لا يتبين إلا إذا[٨] بينا حقيقة الفعل والحسن منه والقبيح ، والواجب . ثم ما يدل على أنه تعالى قادر على جميع ذلك . ثم نبين أنه تعالى لا يختار القبيح من مقدوراته ، ويجوز أن يختار فعل الحسن والإحسان . ولا بد من أن يفعل الواجبات .

---

(١) أ :- هو .
(٢) أ : أفعاله .
(٣) ب : و .
(٤) أ : ثبات .
(٥) ب : بينا .
(٦) أ :- تعالى .
(٧) أ : في الجملة .
(٨) ب : أنا .

واعلم أن حقيقة الفعل الاختياري هو كل حادث صدر من مؤثر على جهة الصحة لا على جهة الوجوب . وينقسم ذلك إلى حسن وقبيح ، ومندوب وواجب : فالحسن هو[١] ما ليس لفاعله[٢] مدخل في استحقاق الذم ، والقبيح هو ما لفاعله مدخل في استحقاق الذم ، واحترزنا في الحديث عن الصغيرة لأنه ، وإن كان لا يستحق بها الذم ، إلا أن لها مدخلاً[٣] في الذم ، فهي قبيحة غير حسنة ، والمندوب هو منْ[٤] يفعله يستحق المدح ، ولا يستحق الإخلال به الذم ، والواجب هو ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم .

واحترزنا بقولنا مدخل عن الواجب إذا كان الإخلال به صغيرًا ؛ لأنه وإن لم يستحق به الذم إلاّ أن للإخلال به مدخلاً[٥] في الذم . وقد[٦] دخل فيه الواجب المخير بينه وبين واجب آخر كالكفارات الثلاث ، والواجب على الكفاية كالجهاد ؛ لأن الإخلال بكل ذلك مدخل[٧] في استحقاق الذم .

وإنما حددنا أحكام هذه الأفعال ؛ لأن ألفاظها تجري في أبواب العدل ، وليظهر موضع الخلاف بيننا وبين خصومنا ، لأنهم ربما يقولون : إن القبيح هو الذي ينفر عنه الطبع ، والحسن هو الذي يستلذه[٨] الطبع ، وربما[٩] يشتهون القبائح التي ننفيها عنه تعالى بالصور القبيحة والمحسنات بما يستلذه الطبع[١٠] . ويقولون : إذا حسن منه تعالى خلق ذلك عنه[١١] فكذلك[١٢] سائر القبائح . وربما يظنون في بعض القبائح على الوجه الذي فسرناه أنه يقبح لنفرة الطبع عنه كالكذب ، فيفصلون في القبح بين الكذب الذي فيه نفع والكذب الذي لا نفع فيه ، فيقولون في الأول إنه حسن ، وفي الثاني إنه قبيح . وفي هذا خروج عن موضع الخلاف .

---

(١) أ :– هو .
(٢) ب : لفعله في فاعله .
(٣) أ : مدخل .
(٤) في الأصل : ما .
(٥) أ : مدخل .
(٦) أ : وقل .
(٧) ب : مدخلاً .
(٨) في أ : اس؟اره .
(٩) أ : وبما .
(١٠) ب : الإنسان .
(١١) ب :– عنه .
(١٢) أ : وكذلك .

ألا ترى أنهم يقولون : إن القبيح يقبح للنهي ، ويحسن للحسن بالإطلاق فيه والأمر . ومعلوم أنه لا تنفر الطباع عن المنهي عنه ، بل تميل إليه . والعبادات لا تستلذ[١] للأمر بها[٢] ولأن الصائم يميل إلى المشتهيات ويقبح منه تناولها /٤٩أ ولو تناولها . ونظائر ذلك تكثر . فينبغي أن يصرف خصومنا فطنهم إلى موضع الخلاف في المحسنات والمقبحات ، ثم يكلمونا في وجوه حسنها وقبحها .

واعلم أنا نقول : إن المقبحات كالظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق والعبث والمفسدة ، والأمر بالقبيح يقبح لوجوه تقع عليها . والمحسنات كالانتفاع والإحسان إلى الغير تحسن لوجوه تقع عليها . والواجبات كدفع الضرر عن النفس ، وشكر المنعم ، ورد الوديعة ، وقضاء الدين تجب لوجوه تقع عليها . ونعني بالوجوه التي تقع عليها أنه تقترن بحدوثها قرينة إما راجعة إلى النفي أو[٣] إلى الإثبات يوصف لأجل تلك القرينة بأنه ظلم أو نفع أو دفع ضرر فيقضي العقل عند العلم تلك الوجوه .

على أن للفعل مدخلاً في الذم ولا مدخل له فيه أو للإخلال به مدخلاً في الذم ، أو لا مدخل له فيه ، لكن أولى أن يقول بجواز أن لا يقترن بالضرر نفع أو دفع ضرر معلوم أو مظنون فيوصف لذلك[٤] بأنه ظلم ، فيعلم أن ليس للقادر عليه المتمكن من العلم بقبحه أن يفعله . ومتى فعله كان له مدخل في الذم . فتدبر جميع المحسنات والمقبحات بحدها كالظلم الذي مثلناه لك .

وخصومنا يقولون : بل نثبت هذه [٣٤ أ] الأحكام للأفعال[٥] بإطلاق الشارع في فعلها أو بنهيه عن فعل بعضها ، وإيجابه وندبه إلى بعضها . وقد استدل شيوخنا للقول بأنها تحسن وتقبح وتجب للوجوه التي ذكرناها ، فقالوا : إن العلم بقبح الظلم يتبع العلم لكون الفعل ظلمًا ، وينتفي العلم بقبحه عند العلم بنفي كونه ظلمًا وكونه على سائر وجوه القبح . فيلزم أن يكون ذلك هو الوجه في قبحه . وكذا هذا الاعتبار في وجوه الحسن والوجوب ؛ لأنه لو جاز أن يقبح ويحسن ، ويجب لغير ما ذكرناه ، لم يمتنع أن لا يقترن

---

(١) أ : والعبادات لا تستلذها .
(٢) أ :- للأمر بها . . ولو تناولها .
(٣) أ :- إلى النفي أو .
(٤) أ : بذلك .
(٥) أ : للفعال .

ذلك الأمر لكونه ظلمًا أو كونه على وجه حسن أو وجوب فلا يعلم القبح والحسن إلا[١] وجوب . فبطل علمنا أن العلم بوجوهها[٢] يتبعه علمنا بأحكامها .

قالوا : ولهذا يعلم القبح والحسن والوجوب من لا يعرف الشرع كالبراهمة[٣] وغيرهم . و[٤] يفصلون بين من هتك حريمهم وقتل ذراريهم ، وبين من حرَّك إصبعيه يمنة أو يسرة في حسن ذم الأول دون الثاني .

فإن قيل : ألستم تعلمون قبح كثير من الأفعال بنهي الحكيم كالزنا وشرب الخمر ، فهلا قلتم : إن ذلك يقبح لنهيه تعالى . قيل له : إنا[٥] نعلم قبح ما ذكرته عند نهيه بأن نجعل نهيه دلالة على قبحه بأن نقول : إن نهيه يدل على /٤٩ ب أنه كاره له[٦] ، والحكيم لا يكره إلا ما هو[٧] قبيح . والدليل يدل على كون الشيء على ما هو به[٨] لا أنه يصير على ما هو عليه بالدليل . ولهذا إذا عزلنا عن أوهامنا نهي الحكيم عما ذكرنا فإنه يزول عن قلوبنا العلم بقبح الزنا وشرب الخمر ولا يرتفع عن قلوبنا العلم بقبح الظلم .

ونحن قد ذكرنا في جواب المسائل "الأصبهانية" أنه لو لم نعلم بالعقل أحكام الأفعال على الوجه الذي حددناها به لم نكن نعرف بالشرع أحكامها[٩] ، وذكرنا في ذلك

---

(١) ب :- الا .

(٢) ب : بوجهها .

(٣) البراهمة تنسب إلى براهما الإله الذي يدين له الكل بالولاء والطاعة وتقديم القرابين . ويصعب معرفة من مؤسس هذه الديانة ، وأغلب الظن أنها خليط عجيب من آراء واعتقادات كل الأجناس والقبائل التي جاءت إلى الهند بالإضافة إلى السكان الأصليين . وقد ذكر "لويس رينو" أن أساس الهندوسية هو عقائد الآريين بعد أن تطورت بسبب اختلاط الآريين وهم في طريقهم إلى الهند بشعوب كثيرة ، ويعد كتاب "الويدا" دائرة معارف كبرى حيث ينقسم هذا الكتاب إلى أربعة كتب هي الريج ويدا ، وياجور فيدا ، وسامًا فيدا ، ثم أثر فيدا . الإله براهما هو كل الوجود بعناصره من أرض وريح وفضاء وماء ونار . إلى جانب الإله براهما نجد الإله سيفا أو سيوا الذي يعد مصدر الشر . ثم نجد الأقنوم الثالث أو الإله الثالث : ويشنو المسئول عن حفظ الكائنات واستمرار الوجود . ومن أهم الاختلافات بين الهندوسية أو البرهمية وبين المسلمين نجد مسألتي تناسخ الأرواح ، وإنكار النبوة ... (راجع فيصل عون : الفكر الشرقي القديم ص٨٧ وما بعدها ، وعبد المنعم النمر : ديانات الهند الكبرى وكذلك : سرفبالي رادا كرشنا ، شارلزمور : الفكر الفلسفي الهندي . وراجع كذلك التهانوي جـ١ ص٢١٥ ، والشهرستاني في ملله جـ٢ ص٢٥٠-٢٥٥ ، ودكتور أحمد صبحي "في علم الكلام")

(٤) أ :- و .

(٥) ب : إنما .

(٦) أ : لذلك .

(٧) ب : ما كان .

(٨) أ : عليه .

(٩) هذه العبارة غير مفهومه وأظن أن صحتها : لم نكن نعرف بغير الشرع أحكامها . والنص يتفق مع فكر الملاحمي .

وجوهًا : منها أنه لو لم[1] يتقدم لنا العلم بقبح الكذب والظلم وغير ذلك من الأحكام ، ثم سمعنا خطاب الله تعالى بأن كذا قبيح أو نهيه عن الفعل ، أو أمره بفعل ، لم نعلم قبح ذلك ولا حسنه ؛ لأنا لم نعقل من قبله حقيقة القبيح والحسن . وكذلك لو لم يتقدم لنا العلم بأنه[2] حكيم لا يجوز أن يفعل القبيح ولا أن يكذب في أخباره ولا أن ينهي عن حُسْن ولا أن[3] يأمر بقبيح ، بل[4] جوزنا أن يكون خبره بأن[5] كذا قبيح كذبًا فلا نعلم قبحه . وكذلك لو جوَّزنا أن ننهي عن حسن أو نأمر بقبح لم نعلم بنهيه قبحه ولا بأمره حسنه ؛ فوجب أن يتقدم لنا العلم بأحكام الأفعال من جهة العقل وبحكمته تعالى ، لنعلم بالسمع حكم فعل معين . وذكرنا أيضًا وجهًا آخر وهو أن خبر الشارع عن قبح فعل أو حسنه أو وجوبه أو أمره بفعل أو نهيه عن فعل لو اقتضى حسنه ووجوبه وقبحه لم يخل : إما أن يقتضي ذلك لذات[6] الخبر أو الأمر أو النهي ، أو يقتضيه[7] لذاته مع قرينة . فإن اقتضى ذلك لذاته لزمَ إذا أخبر العبدَ – عن قبح الفعل أو نهيه[8] عنه – أن يقتضي ذلك القبح ، وكذلك هذا في الحسن والوجوب .

ومعلوم أن الكافر ينهى[9] عن الإيمان ويخبر عن قبحه فلا[10] يقتضي ذلك القبح ، وإن كان يقتضي ذلك لقرينة لم تخل تلك القرينة[11] إما أن تكون[12] قصد الشارع مع الخبر عن القبيح بأن يقبح ، وكذا هذا في الأمر والنهي . وهذا يلزم عليه ما تقدم وهو خبر الكافر عن قبح الإيمان إذا قصد مع خبره أن يقبح . وإن كانت تلك القرينة[13] هو أن

(١) ب :- لم .
(٢) ب : بكونه .
(٣) ب :- أن .
(٤) ب :- بل .
(٥) أ :+ يكون .
(٦) أ :- لذات .
(٧) أ : يقتضي .
(٨) ب : نهيًا .
(٩) أ : ينتهي .
(١٠) أ : ولا .
(١١) ب :+ لم تخل .
(١٢) ب :+ هو .
(١٣) أ : بقرينة .

الشارع خالق للعبيد ومنعم عليهم [٣٤ب] ومالك لهم وليس تحت[١] رسم وحد ؛ فلذلك يؤثر خبره عن قبح الفعل أو أمره أو نهيه في قبحه أو وجوبه قيل له : و[٢] أي تأثير لكونه خالقًا منعمًا /٥٠أ مالكًا في تقبيح خبره للفعل أنا لا نجد لذلك تأثيرًا فيه .

فإن قالوا : أليس الخالق المنعم المالك[٣] تحت طاعته فيما يأمر به وينهي عنه؟ فلا بد من أن يؤثر خبره وأمره ونهيه في ذلك ، دون جبر العباد[٤] وأمرهم ونهيهم قيل لهم : أبالعقل[٥] تعلمون أن الخالق المنعم المالك تجب طاعته أم بالشرع؟ فإن قالوا بالعقل نعلم ذلك قيل لهم : فقد علمتم حكم فعل بالعقل [ومن ثم] فقد أبطلتم[٦] مذهبكم ، وان قالوا : بالشرع نعلم ذلك قيل لهم : فهل[٧] ألزمناكم إلا في الشرع لم يؤثر خبر الخالق المالك في قبح الفعل ولا يؤثر خبر العبيد؟ بينوا لنا وجهًا مؤثرًا يقترن بخبر الخالق دون خبر العبيد .

فإن قالوا : إن الخالق مالك لعبيده[٨] ولما خلقه من الأشياء ، فكان ، بخبره وأمره ونهيه ، تأثير في تقبيح الأفعال وتحسينها ، ألا ترى أن المالك منا لإذْنِه[٩] تأثير في حسن تناول ملكه ولنهيه تأثير في قبح تناول ملكه دون من ليس بمالك قيل لهم : إن العقلاء[١٠] يعلمون أنه يحسن من المالك التصرف في ملكه وإباحته[١١] تناوله وحَظْر تناوله يؤثر في حسن تصرف الغير فيه وقبحه أم بالشرع .

فإن قالوا : بالعقل نعلمه قيل لهم : فقد أقررتم أن أحكام الأفعال تعلم بالعقل ، وإن قالوا : بالشرع نعلم ذلك قيل لهم : وهل ألزمناكم إلا في الشرع!! ولمَ إذا قال الخالق

---

(١) هكذا في الأصل .
(٢) أ :– و .
(٣) ب :– المالك .
(٤) ب : العبيد .
(٥) أ : بالعقل .
(٦) ب : فأبطلتم .
(٧) ب : وهل .
(٨) ب : لعبده .
(٩) أ : لا؟ه .
(١٠) ب : بالعقل .
(١١) أ : إباحة .

الشارع[١] المالك أن يتصرف في ملكه ولأمره[٢] يحسن التصرف في ملكه ويقبح ، فنعلم حُسن تصرف المالك في ملكه ، ونعلم حسن تناوله عند إذنه وقبحه عند حظره ، وإذا قال ذلك غير الشارع لم نعلم ما نعلمه عند قول الشارع : بينوا وجهًا مؤثرًا في ذلك .

فإن قالوا : ألستم تقولون أنتم إنا نعلم بنهي الحكيم قبح الفعل وبأمره حسنه ووجوبه ، فهلا سوغتم لنا ما يقوله قيل لهم : إنا لم نسوِّغ لكم ذلك لأنكم تقولون إن نهي الحكيم يوجب قبح الفعل[٣] ، وقد بينا بطلان ذلك . ونحن نقول إنه يدل على قبحه ، ولا يمكنكم أيضًا أن تقولوا إن نهيه تعالى يدل على القبيح ؛ لأنكم أبطلتم الطرق[٤] التي نعرف[٥] بها أن أمر الحكيم ونهيه يدل على حسن الفعل وقبحه[٦] ، فإنا قلنا : إن الحكيم قرر في عقولنا حمل قبح القبائح وحسن المحسنات عند وجوهها ٥٠ ب التي تقع عليها كما ذكرناها ، ودلتنا حكمته على أنه لا ينهي إلا عن قبيح[٧] ولا يأمر إلا بالحسن . فمتى أمرنا بفعل فإنا نعلم حسنه لدخوله في جمل[٨] المحسنات المقدرة[٩] في عقولنا ، ومتى نهانا عن فعل فإنا نعلم قبحه لدخوله في جملة المقبحات المقدرة في عقولنا قبحها . وأنتم قلتم : لا نعلم قبح فعل ولا حسنه مجملاً[١٠] في عقولنا . فمتى ورد عليكم نهي حكيم عن فعل لم يمكنكم أن تدخلوه في جملة القبائح المعلومة عندكم ، ولا أن تستدلوا بنهيه على قبحه فلا[١١] تعلمون قبحه . فإذا[١٢] ثبت أن الأفعال تحسن وتجب وتقبح لوجوهها[١٣] فلندل على أنه تعالى يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحًا .

---

(١) أ :- الشارع .
(٢) أ : ولإذنه .
(٣) ب : القبيح .
(٤) أ : الطريق .
(٥) أ : تعرفون .
(٦) ب :+ دوننا .
(٧) أ : ينهي عن قبيح .
(٨) ب : جملة .
(٩) ويصح أن تقرأ : المقررة .
(١٠) في ب : مجمل ، وفي أ : يجمل .
(١١) أ : ولا .
(١٢) أ : وإذا .
(١٣) أ : لوجوها!!

باب في أنه تعالى يوصف بالقدرة على القبيح

ذهب إلى ذلك جمهور شيوخنا . وقال أبو إسحق النظام : إنه تعالى لا يوصف بالقدرة [٣٥أ] على ذلك . وحجة الأولين هو أنه تعالى يقدر على أن يقول : العالم ليس بقديم ، فكان قادرًا على أن يقول : العالم[١] قديم ؛ لأن من قدر على جملةٍ من الأفعال فإنه يجب أن يقدر على بعضها إذا لم يكن لذلك البعض حاجة إلى وجود سائرها . ومعلوم أن قولنا : العالم محدث[٢] وقولنا قديم لا يحتاجان إلى كلمة ليس ، ولهذا نفردهما عن كلمة ليس ، فيصح إفرادهما[٣] . ولأنهما لا يوجدان في الوقت الذي توجد فيه كلمة ليس ، ولا في محله ، فكيف يحتاجان في وجودهما إليها؟ ومتى كان قادرًا عليه – وهو كذب – صح أنه قادر على القبيح . دليل آخر وهو أنه تعالى قادر على تعذيب المُصِرِّ على الكفر . فمتى تاب لم يخل إما أن يكون قادرًا عليه أو يقال : لا يقدر عليه . وهذا الثاني باطل ؛ لأن[٤] بعد التوبة تعذيبه ليس بمستحيل ؛ ولهذا نقدر نحن على تعذيبه ، وهو تعالى قادر لذاته لا يجوز أن يخرج عن كونه قادرًا على ما كان قادرًا عليه ، وهو صحيح الوجود في نفسه . وإذا كان قادرًا عليه – وهو في نفسه ظلم[٥] قبيح – صح أنه قادر على القبيح .

واحتج النَّظَّام بأنه تعالى لو قدر على القبيح لصح وجوده ؛ لأن القادر على الشيء هو الذي يصح وجوده منه . والقبيح دليل على جهل فاعله أو حاجته إليه . ولو صح فيه تعالى دليلُ الجهل والحاجة لصح عليه مدلوله ، تعالى عن ذلك .

وأجاب عنه شيوخنا فقالوا : إن الظلم لو قُدر منه لم يصح أن يقال/٥١ أ : إنه دليل على الجهل أو الحاجة ، ولم يصح أن يقال : ليس بدليل على الجهل أو الحاجة ؛ لأن كلا القولين فاسد . وقد بينا أنه تعالى قادر على الظلم ، ولنا[٦] أن نمتنع من كل فاسد . وإنما فسد القولان معًا ؛ لأنه متى قيل يدل بَطَل ؛ لأنه لا يدل في العالِم الغني لنفسه . ومتى قيل لا يدل خرج الظلم عن كونه دليلاً على جهل فاعله وحاجته[٧] ، وذلك باطل أيضًا .

---

(١) ب :– العالم .
(٢) ب :– محدث .
(٣) ب : إفرادها .
(٤) أ : لأنه .
(٥) ب :– ظلم .
(٦) هكذا في أ ، وفي ب : قولنا!!!
(٧) أ : أو حاجته .

قالوا : وإذا بطل القولان سقط قول النظام إنه لو قدر عليه لصح فيه دليل الجهل والحاجة[١] ؛ لأنا متى لم نقل : إنه يدل لم نسلم أنه يصح فيه الجهل أو الحاجة ، والذي ذكروه لا يصح ؛ لأنه يقال لهم : إن هذا السائل ما ألزمكم[٢] أن تقولوا قولاً فيكون جوابكم : إنا لا نقول قولاً فاسدًا . وإنما ألزمكم أن تقولوا بمعنى أحد هذين القولين ، وأنتم أقررتم أنه إنما فسر[٣] الفساد معناهما ، وما ذهبتم إليه هو أفسد منهما ؛ لأنكم متى قلتم : لا يصح أن يقال يدل ، ولا يصح أن يقال لا يدل ، فقولوا : إنه يدل ولا يدل ، أو قولوا : لا يدل ولا لا يدل ، ولا واسطة بين النفي والإثبات . فتبين أن كونه تعالى قادرًا على الظلم يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة ، وما أدى إلى[٤] الفاسد فهو فاسد . والصحيح من الجواب[٥] ما اختاره شيخنا أبو الحسين رحمه الله . قال - رحمه الله[٦] - يقال له إنه تعالى يقدر على الظلم ويستحيل وقوعه منه . ومتى استحال وقوعه منه[٧] لم يصح دليل الجهل والحاجة فيه تعالى ، فيستحيل عليه مدلوله .

فأما قول النظام : إن القادر على الشيء هو الذي يصح أن يفعله غير مسلم على الإطلاق ، بل القادر على الشيء هو الذي يصح أن يفعله على بعض الوجوه . والعالِم الغني يصح منه إيقاع الظلم لو[٨] كان له داعٍ إلى إيجاده ، غير أنه يستحيل عليه الداعي إلى ذلك ، فاستحال[٩] وقوعه منه . وقد بينا - فيما قبل - أن الداعي إلى الفعل شرط في صحة وقوعه من القادر . فوجب أن يقال : لا يصح وقوعه منه عند انتفاء هذا الشرط [٣٥ب] وعند انتفاء[١٠] شرط صحة الوقوع لا يمتنع القول بأنه قادر ، ألا ترى أنا عند عدم القلم يصح القول بأنه[١١] قادر على الكتابة لما صح منه وقوعها لو وَجَدَ قلمًا .

---

(١) أ : أو الحاجة .
(٢) أ : ألزمكم .
(٣) ب : فسد .
(٤) أ :- إلى .
(٥) ب :+ هو .
(٦) ب :- رحمه الله .
(٧) ب :- منه .
(٨) أ : إنْ .
(٩) أ : ويستحيل .
(١٠) أ : النفي .
(١١) أ :- بأنه .

شبهة : إن[١] الظلم دليل على جهل فاعله وحاجته ، كما أن الخبر الصدق بأنه جاهل أو مختار دليل على جهله أو حاجته . فإذا وصفتم الله تعالى بأنه قادر على الظلم فصفوه أيضًا بأنه يقدر على[٢] أن يخبر بخبر صدق على أنه جاهل[٣] أو محتاج .

الجواب : الفرق بينهما أن معنى الخبر الصدق/٥١ ب هو أن مخبره على ما تقولونه[٤] ، فلو[٥] قلنا : إنه تعالى قادر على هذا الخبر الصدق لتضمن ذلك كونه قادرًا على جعل ذاته جاهلةً أو محتاجةً ، أو علمه بأن غيره يجعله كذلك ، وذلك مستحيل . فاستحال وصفه بالقدرة على ذلك لما تضمنه[٦] من القدرة على المستحيل ، وإنما قلنا : إن هذا الخبر يتضمن ما ذكرناه ؛ لأنا[٧] متى قلنا : يقدر على أن يخبر بهذا الخبر الصدق لزم تقدم كون مخبره مطابقًا لهذا الخبر ، ولا يتقدم ذلك إلا بجعل ذاته كذلك : إما من جهته أو من جهة غيره من القادرين ، والقدرة على ذلك مستحيلة . وليس كذلك وصفه بالقدرة على الظلم لأنه يتضمن معنى مستحيلاً ؛ لأن وقوع[٨] الظلم منه ليس معناه أنه جاهِل أو محتاج فتكون القدرة عليه وقدرة على جعل ذاته جاهلة أو محتاجة فصح وصفه . وتسقط بما ذكرناه شبهة من قال : لو قدر على الظلم لقدر على أن يجعل ذاته نفسه جاهلة أو محتاجةً لما بينا أنه ليس معنى وجود الظلم هو أنه جاهل أو محتاج .

حاشية[٩] : قال الشيخ- أيده الله- وهذا الجواب ليس بمرضٍ ؛ لأن وقوع الظلم - وإن كان في ذاته - ليس معناه أنه جاهل[١٠] أو محتاج ، ولكنه يدل على أن موقِعَه جاهل أو محتاج ، وهو لا ينفك عن مدلوله . ولا فرق[١١] بين أن يكون معناه أنه جاهل أو

---

(١) أ :- إن .
(٢) أ :- على .
(٣) أ : جاهلاً .
(٤) ب : ما تعلق به .
(٥) أ : ولو .
(٦) ب : يتضمنه .
(٧) أ : لأنه .
(٨) ب : - لأن وقوع .... هو أنه جاهل أو محاج .
(٩) أ : - حاشية .
(١٠) أ : جاهلاً .
(١١) ب : فلا فرق .

محتاج ، أو يدل على أنه جاهل أو محتاج[١] . ولكن الصحيح أن يقال : إن صحة وقوع الظلم منه لا تدل على أنه جاهل أو محتاج ؛ لأن[٢] الصحة غير والوقوع[٣] في نفسه غير ، وكل واحد منهما قد ينفك عن صاحبه . والوقوع في نفسه هو الذي يدل على أن موقِعه جاهل أو محتاج لا صحة الوقوع[٤] . وإذ[٥] قد بينا أن القبيح يقبح لوجه يقع عليه ، وأنه قادر على إيجاده على ذلك الوجه ، فلندل على أنه تعالى لا يختار فعله ويستحيل أن يختاره .

واعلم أن شيوخنا قبل أن يشرعوا في إثبات[٦] الدلالة على أنه تعالى لا يختار القبيح يقدمون على ذلك بيان القول في أن العبد فاعل لتصرفه ، وأنه يقدر على أفعالٍ مختلفةٍ ، وأنه يقدر على الأضداد .

قالوا : لأن الدلالة على أنه تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح مبنيةٌ على أن القادر منا لا يفعله إذا كان عالمًا بقبح القبيح وعالمًا بأنه غني عنه ، لا بد[٧] من تقديم القول في كونه فاعلاً /٥٢أ وقادرًا على الحد الذي ذكرناه . ثم يمكن أن نعلم متى نختار الفعل ، ومتى لا نختاره ، وإلا أمكن أن يقال : إنما لا يختار أحدنا القبيح إذا كان عالمًا بقبحه وغناه عنه[٨] ؛ لأنه لا يقدر على إيجاد فعل أصلاً ، ولا يقدر على القبيح . قالوا : فلا بد من تقديم ما ذكرناه ، ثم نبني عليه الغائب قياسًا عليه . وقد ذكرنا في كتاب "المعتمد" نحو أن ما ذكروه من تقديم هذه الأصول غير واجب ، وأن العلم بأنه تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح ، يجوز أن يحصل لنا بطريقة القياس على الشاهد بأن يقال : قد تقدم لنا العلم بأنه تعالى[٩] قادر مختار ، وأنه تعالى قادر على أجناس المقدورات [٣٦أ] ، وبينا أن القادر لا يصح منه أن يوجد بعض مقدوراته إلا لداعٍ ، وإلاّ لم يكن[١٠] يفعل بعضها دون بعض ، ولا جنسًا[١١]

(١) ب : - أو يدل على أنه جاهل أو محتاج .
(٢) أ : - لأن .
(٣) أ : أو الوقوع .
(٤) أ : + رجع .
(٥) أ : وإذا .
(٦) ب : بيان .
(٧) ب : فلابد .
(٨) ب : - عنه .
(٩) أ : - تعالى .
(١٠) ب : + بأن .
(١١) أ : بجنس .

دون جنس لأن كونه قادرًا لا [ا]ختصاص له ببعض دون البعض ولا بجنس دون جنس وإذا كان لا بد من داعٍ ليصح وقوع الفعل منه .

وقد بينا أن الداعي إلى القبيح يستحيل عليه تعالى ، وهو الجهل[١] بقبحه والحاجة إليه . فلا بد من أن يستحيل منه وقوعه لعدم[٢] الداعي إليه فكيف وأن له تعالى صارفًا عن فعله مع انتفاء[٣] الداعي إليه وهو علمه بقبحه . فبهذا القدر نعلم استحالة القبيح منه .

فإن قيل : من[٤] أين علمتم أن المخصوص لوقوع بعض المقدورات هو الداعي في الغائب ، فلا بد من العلم بذلك في الشاهد . وفي ذلك وجوب تقديم ما ذكره الشيوخ . قيل له : إن العلم بأن أحدنا فاعل لتصرفه ، وأنه قادر على الأفعال المختلفة ، وأنه يختار البعض للداعي هي علوم ضرورية على ما سيرد بيانه ، فنعلم أن هذا هو حال كل قادر حي ، فنحكم بذلك في الغائب . فتم ما ذكرناه .

ثم إذا قدم على الدلالة لذلك ما يعدمه أصحابنا كان القول في استحالة كونه فاعلاً للقبيح أشد تفصيلاً . ونحن نقدم هذه الأصول أيضًا ، ثم نذكر الدلالة على أنه تعالى يستحيل أن يفعل القبيح إن شاء الله .

---

(١) أ : يجهل .
(٢) أ : بعدم .
(٣) أ : النفي .
(٤) ب : ومن .

باب في أنا فاعلون لتصرفاتنا[1]

وهو الكلام في المخلوق ، ويتبعه الكلام في الكسب والتوليد

ذهب شيوخنا إلى أن العبد فاعل لتصرفاته[2] ، وذهب جهم بن صفوان[3] ومن تبعه إلى أن الله تعالى خالق لأفعال /٥٢ب العبيد فيهم وليسوا محدثين لها ولا مكتسبين لها . وذهب النجار والأشعري إلى أن الله تعالى هو[4] الخالق لأفعال العباد[5] فيهم وهم يكتسبونها ، ثم اختلف شيوخنا في أن العلم بأن العبيد فاعلون لتصرفهم أهو علم ضروري أو مكتسب؟

فذهب أبو على وأبو هاشم وأصحابهما إلى أن العلم بذلك مكتسب ، وقال شيخنا أبو الحسين : إن العلم بذلك ضروري ، وهو الذي نختاره . والذي يدل بطريقة التنبيه أن العقلاء يعلمون بعقولهم أن العبيد محدثون لأفعالهم أنهم يعلمون ضرورة حُسْن ذمهم ومدحهم عليها ، والعلم باستحسان ذمهم ومدحهم عليها فرع على العلم بأنهم محدثون لها ؛ لأنه يستحيل أن يعلموا الفرع باضطرار ، ولا يعلمون الأصل باضطرار .

والذي يوضح ما ذكرناه[6] ويؤكده أنهم يستحسنون أمر العبد بالفعل ، ويطلبونه منه طلب عالم بأنه محدثه ؛ ولهذا يُرغِبونه في فعله بالوعد والوعيد ، ويلطفون له بكل لطيفة ويستحسنون نهيه عن الفعل ويهددونه[7] عليه ويعجبون الناس منه إذا فعله ، ويعللون

---

(١) ب : لتصرفنا .

(٢) ب : لتصرفه .

(٣) جهم بن صفوان (ت ١٢٨هـ) من أوائل المتكلمين في القرن الثاني للهجرة . نشأ بخراسان . قيل : إنه أخذ عن الجعد بن درهم . من الجبرية الخلص ، وافق المعتزلة في نفي الصفات وزاد عليهم بأشياء منها قوله : لا يجوز أن يوصف الباري بصفة يوصف بها خلقه ؛ لأن ذلك يقتضي تشبيهًا وتجسيمًا ؛ الأمر الذي حاربه بشده حيث كان خصمًا لدودًا للمجسمة والحشوية ؛ ولهذا نفى كونه سبحانه حيًا عالمًا وأثبت كونه قادرًا فاعلاً خالقًا ؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق . مما قاله : الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار . . . وذهب إلى أن حركات أهل الخلدين تنقطع والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها وتألم أهل النار بجحيمها . (راجع الشهرستاني جـ١ ، ص٨٦-٨٧ ، والفرق ، ص ٢٢١-٢٢٢ ، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، جـ١ ، ص٣٣٣ ، ٣٧٢ ، وكذلك د . أحمد صبحي في علم الكلام ، ص ٨٦ ، ١٧٣) .

(٤) ب : - هو .

(٥) أ : العبيد .

(٦) أ : ما ذكرنا .

(٧) أ : ويتهددونه .

استحسان ذلك بأنه فعله . فلولا أنهم مضطرون إلى العلم بأنه المحدِث لما جاز أن يعلموا كل ذلك باضطرار . بل العلم بذلك حاصل للصبيان المراهقين ؛ ولهذا إذا آلمهم إنسان برمي جرة فإنهم يرمون الرامي دون الجرة[١] لعلمهم بأن الفاعل للإيلام ليس إلاّ الرامي ، فكان هذا العلم مثل علمهم بالمشاهدات .

ويزيد ما ذكرناه وضوحًا أن معنى الفاعل والمحدِث لتصرفه ليس إلاّ أنه حدث به على سبيل الصحة ؛ إذ قد بينا ، فيما تقدم ، أن القادر غير موجب لتصرفه . ومعنى حدوثه على جهة الصحة هو أنه حدث بحسب دواعيه ، ولولا دواعيه لما حدث . ولو صرفه عنه صارف لما حدث . وهذا المعنى معلوم باضطرار العقلاء من الفاعلين[٢] السالمين من الآفات المخلين الذين لا[٣] إلجاء بهم إلى أفعالهم ، فيعلمون في زيد أنه متى كان عالمًا بما في دخول النار من المضرة العظيمة فإنه لا يدخلها ، ومتى كان عطشانًا وهو يعلم ما في شرب الماء من النفع العظيم ولا منع فإنه يشربه ، ولا يداخلهم – فيما [٣٦ب] ذكرنا – شك ولا ريب . فصح أنهم يعلمون باضطرار/٥٣أ معنى كون العبد محدثًا لفعله .

وأما شيوخنا فإنهم استدلوا بما ذكرناه على أن العبد محدث لتصرفه ، ولم يستدلوا بذلك على أنهم عالمون بأنهم يجدونها باضطرار . واستدلوا أيضًا[٤] ، فقالوا : إنا نعلم وقوع فعل العبد بحسب دواعيه وأحواله من قدرته وعلومه وآلاته . فلولا أنه المحدث له لما علمنا وجوب وقوعه بحسب ما ذكرنا أحواله ولا يجب ذلك . ألا ترى أن فعل زيد يجوز أن يقع بحسب من أحواله ؛ لأن فعل غيره يجوز أن يقع بحسب دواعي عمر ، ولا يجب أن يقع بحسب دواعيه .

فإن قيل : أليس سير الدابة يجب وقوعه بحسب دواعي الراكب ولا يدل على أنه فعله؟ قيل له : إنا لا نسلم أنه يجب وقوعه بحسب دواعي الراكب ؛ ولهذا إذا أراده الراكب على السير نحو السبع أو حوض الماء لم يقع .

---

(١) ب : الأجرة .
(٢) ب : + منا .
(٣) أ : – لا .
(٤) أ : – أيضاً .

فإن قيل : إذا كنتم تصفون الله تعالى قادرًا على أن يخلق دواعيكم فيكم ويخلق أفعالكم بحسب دواعيكم ، فكيف تقطعون لذلك على[١] أنها أفعالكم؟ وما أنكرتم أن تكون مخلوقة بحسب دواعيكم؟ قيل له : إنّا لا نجوِّز ذلك لعلمنا بوجوب وقوعها بحسب دواعينا ، وكون[٢] دواعينا مخلوقةً فينا لا نخرجها من أن تكون دواعينا . ولو كانت أفعالنا مخلوقةً بحسبها لجوَّزنا أن نخلق خلافها . إذ لا يجوز في فعل غيرنا أن يجب وقوعه بحسب دواعينا . وعلمنا بكونه قادرًا عليه على ما ذكرناه[٣] لا يقتضي كونه فاعلاً له . وتجويز كونه فاعلاً لذلك ساقط لعلمنا بوجوب وقوعه بحسب دواعينا .

وهذا السؤال أبعد على طريقتنا ؛ لأنّا بينا أنا عالمون باضطرار أن العبد هو المحدث لتصرفه ، والعلم الضروري لا يندفع عن العالم بشبهة . وذكر أصحابنا أن هذا السائل ألزمنا تجويز أن يكون الله تعالى هو الفاعل لتصرفنا بحسب دواعينا . وهذا إنما يمكنه إذا قال : إن هذا الواقع بحسب دواعينا واجبٌ وقوعه بحسب دواعي الله سبحانه ليمكنه تجويز القول بأنه فعله تعالى . فإذا كان يصفه[٤] فعلاً له بتقدير وقوعه بحسب دواعيه فكيف لا نسلم أنه فعلنا لتحقيق[٥] وجوب وقوعه بحسب دواعينا؟

فإن قيل : هل تفصلون بين ما إذا خلق الله تعالى فعلاً بحسب دواعيكم/٥٣ب وبين ما إذا أحدثتموه أنتم بحسب دواعيكم[٦] أم لا؟ إن قلتم : نعم قيل لكم : بَيِّنوا ذلك! ولا طريق لكم إليه ؛ لأنه تعالى[٧] قادر على أن يخلقه مطابقًا لدواعيكم . وإن قلتم : لا نجد فصلاً قيل لكم : فما يؤمنكم أن يكون مخلوقًا فيكم؟ أجاب عنه قاضي القضاة فقال : الفصل بينهما أنّا متى أحدثناه اقترن به علمنا ضرورة أنه لولا دواعينا لما حدث ، وأنه يجب حدوثه بحسبهما . ومتى خلق فينا لم يجز أن يقترن به هذا العلم ؛ لأنه يكون جهلاً غير علم .

---

(١) ب : – على .
(٢) أ : كون .
(٣) أ : ما ذكرنا .
(٤) ويمكن أن تقرأ يضعه .
(٥) أ : ليختصني .
(٦) ب : + بفصل .
(٧) ب : لأن الله تعالى .

ولقائل أن يقول : إذا كان يقترن بحدوثه منا هذا العلم الضروري[١] فقد أقررتم أنا نعلم معنى كوننا فاعلين ضرورة ، وهذا رجوع إلى قولنا . وذكر[٢] شيخنا أبو الحسين في جواب السائل بأنه لو كان مخلوقاً فينا لوجدنا أنفسنا مدفوعةً إليه كما إذا دفعنا إلى فعل تدعونا[٣] الدواعي إليه دافع ، ولو كان تعالى يفعله مع فعلنا له خصوصاً على قولنا في وصفه تعالى قادرًا على أعيان أفعالنا لوجدناه كالفعل الذي يعيننا على إيجاده غيرنا ، فلما لم نجد[٤] ذلك في أفعالنا علمنا أنها فعلنا وحدنا .

واستدل أصحابنا أيضًا باستحسان العقلاء الذم على فعلنا دون لوننا . قالوا : فلو كان من فعل غيرنا فينا لما استحسنوا ذمنا عليه كما لا يستحسنون ذلك في لوننا .

فإن قيل : أليس الأسود الذي ينفر الطبع[٥] عنه يستحسنون ذمه على لونه؟ قيل له : إن استحسان الذم على فعل العبد يجري مجرى العتاب في الجري[٦] على إحداثه ، فصح أن يستدل به على أنه [٣٧] أحدثه . وذم الأسود على سواده يجري هذا المجرى ، بل هو وصف لنقص فيه ينفر عنه الطبع[٧] .

ولقائل أن يقول : إذا كان استحسان الذم على فعله يقترن به العلم بأنه ذم على إحداثه ونعلم أن ذلك ضرورة ، فقد قلتم إنه يسبق على هذا العلم العلمُ بكونه محدثًا ، وهذا هو قولنا .

---

(١) أ : - الضروري .
(٢) ب : وذكرنا .
(٣) أ : مكرر كلمة : تدعونا .
(٤) أ : نجدد .
(٥) ب : الطباع .
(٦) هكذا في أ ، وفي ب : الحرا .
(٧) ب : الطباع .

باب في ذكر شبههم والجواب عنها

يمكن أن يحتجوا علينا فيقولوا : كيف يصح أن يكون العلم بكون العبد محدثًا لفعله ضروريا وقد علمتم أنه خالفكم في ذلك الجمع العظيم والجم الغفير . والجمع العظيم لايجوز أن يجمعوا على جحد ما يعلمونه ضرورة . ويذكر أيضًا من ينازعكم في ذلك شبها يغمض الجواب عنها . ولا يصح ذلك إلاّ فيما نعلم باكتساب الجواب أنا لا نعلم هذه الكثرة في متكلميهم فيجوز أن يكابروا ويجحدوا /٥٤أ ما يعلمونه ضرورة منازعةً لأصحابنا وتقربًا إلى عوامهم ، وطلبا للرئاسة .

فأما عوامهم الذين سلموا من تقليدهم فإنا[1] متى عرضنا قولنا عليهم فإنهم يدعون له ويستصوبونه . ومتى عرضنا عليهم قول متكلميهم فإنهم ينكرونه وينكرون أن يقول به علماؤهم . وأنت تبين[2] في متكلميهم أنهم عارفون بما ذكرنا ضرورة في معاملاتهم فلا يذمون إلا من ظلمهم ولا يمدحون إلا من أحسن إليهم .

حكاية : حكي أن ثمامة بن أشرس[3] كان في مجلس بعض الخلفاء ، وأبو العتاهية الشاعر[4] حاضرًا . فطلب أبو العتاهية إلى الخليفة مناظرة ثمامة . وكان ثمامة يزدري به لعلمه بقلة تحصيله . فأذِن الخليفة له في مسائله . فرفع أبو العتاهية يده وقال : من حرك هذه ، فقال ثمامة : من أمه فاعلة ، فقال أبو العتاهية : يا أمير المؤمنين شتمني ، فقال ثمامة : يا أمير المؤمنين : ترك مذهبه ، فانقطع أبو العتاهية .

---

(١) ب : فإنهم .

(٢) هكذا في الأصل .

(٣) هو ثمامة بن أشرس . . . أبو معن ، ينتمي إلى الطبقة الثانية من طبقات المعتزلة ، ولا شك أنه أحد كبار رجالات المعتزلة وأحد الفصحاء البلغاء ، مال إلى التشيع فضلاً عن قوله بخلق القرآن . فلقد تولى ثمامة بن أشرس وأحمد بن أبي دؤاد مهمة فرض خلق القرآن على الناس بصورة قاسية نظرًا لاحتضان السلطة آنذاك هذه القضية حيث تم تكفير كل من لم يقل بخلق القرآن٠٠٠ وبعد ذهاب كل من المأمون والمعتصم والواثق جاء المتوكل الذي مال إلى السنة حيث جعل المعتزلة في الدرك الأسفل . إلى ثمامة ينسب فضل اعتناق المأمون الاعتزال . من آرائه اللافتة للنظر أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها ، كذلك قوله إن من لم يضطره الله إلى معرفته لم يكن مأمورًا بالمعرفة ولا منهيًا عن الكفر . . . لهذا عده المقريزي من رؤساء الفرق الهالكة . (راجع الأعلام للزركلي ، جـ٢ ، ص١٠٠ ، والملل للشهرستاني ، جـ١ ، ص٧٠-٧١ ، والفرق بين الفرق ، ص ١٨٤-١٨٧ ، وأحمد صبحي : في علم الكلام ، ص ٢٦٣) .

(٤) هو إسماعيل بن القاسم بن سويد العنزي (نسبة إلى قبيلة عنزة) بالولاء أبو إسحق الشهير بأبي العتاهية . ولد سنة ١٣٠هـ . شاعر مكثر ، سريع الخاطر ، مبدع في شعره ، كان ينظم المائة والمائة والخمسين بيتا في اليوم الواحد حتى لم يكن للإحاطة بجميع شعره من سبيل ، وهو في قيمة وقامة بشار وأبي نواس وغيرهما . توفى في بغداد سنة ٢١١ هـ .

وأما شبههم التي[١] يذكرونها في هذا الباب فهي ركيكة جدًا ، ولهذا نعرض في هذا الكتاب عن ذكر كثير منها . وليست شبههم أكثر وأغمض من شبه السوفسطائية لإنكار العلم بالمشاهدات ، ولم يدل ذلك على أنهم غير جاحدين لما يعلمونه ضرورة ، فكذا هذا في شبه هؤلاء القوم .

شبهة : قالوا : لو كان العبد محدثًا لتصرفه لصح منه أن يوقعه على جميع جهاته ، فكان يصح منه أن يجعل المؤلم ملذًا[٢] والملذ[٣] مؤلمًا ، والحسن قبيحًا والقبيح حسنًا ، فلما لم يصح ذلك منه[٤] علمنا أنه ليس بمحدث لها .

والجواب أن الأفعال توصف بهذه الصفات لما يقترن بحدوثها من القرائن ، فإذا قدّرنا على القرينة قدرنا على إحداثه على تلك الجهة . ومتى لم نقدر على القرينة لم نقدر على إحداثه على تلك الجهة . مثال الأول أن الفعل قد يحسن لقصد فاعله وقد يقبح للقصد أيضًا ، وذلك مقدور لنا ؛ فيصح منا أن نجعل القبيح حسنًا والحسن قبيحًا ، ألا ترى أنا نقصد بالسجود عبادة الله تعالى فيحسن ، ولو قصدنا به عبادة الوثن لقبح . وأمثال الثاني الألم واللذة فإنهما يقعان لذة لاقتران الشهوة بهما ، ويقعان ألمًا لاقتران النفار بهما . والشهوة والنفار ليسا بمقدورين للعباد ؛ فلذلك لم يصح منا أن نجعل المؤلم ملذًا والملذ مؤلمًا .

وليس يجب إذا قلنا : إنا نقدر على إحداث بعض الأجناس/٥٤ب أن نقدر على جميع الأجناس . فإن ألزمونا أن نجعل الظلم والجهل حسنًا في حال كونهما ظلمًا وجهلاً لم يلزمنا ذلك ؛ لأنه إلزام مستحيل ؛ لأنا بيّنا أن كونه ظلمًا وجهلاً جهةٌ لقبحهما ، والجهة موجبة[٥] له ، فيستحيل ، مع ما يوجب قبحه ، أن نجعله حسنًا . ولهذا لا يصح وصف الله تعالى بالقدرة على المستحيل ، وإن كان قادرًا عندنا وعندهم على كل شيء . وقد دخل في ضمن ما قلنا الجواب عما يلزمون ، لأنكم إن كنتم محدثين لأفعالكم فطيروا في الهواء وارفعوا الرجلين [٣٧ب] وقفوا في الهواء إلى ما أشبه هذا .

---

(١) ب : الذي .
(٢) ب : ملذا ، أ : ملتذا .
(٣) أ : والملتذ .
(٤) ب : – منه .
(٥) ب : موجب .

شبهة : قالوا : لو لم يكن الإيمان مخلوقًا فينا لما لزمنا الشكر لله تعالى على الإيمان . أجاب ثمامة فقال : إنا نشكر الله تعالى على مقدمات الإيمان ، والله تعالى يشكرنا على الإيمان .

قال قاضي القضاة : فلما أجاب ثمامة بهذا قالوا له تشيعت ولكن سهلت . قال : وإنما قالوا له ذلك ، لأن حمد الله تعالى على الإيمان ظاهر في الأمة . قال : وإنما يضاف الإيمان إلى الله تعالى وإن كان من العبد ، من حيث أقدره عليه ، وأمره به ، ورغبه فيه ، ولطف له بأنواع الألطاف . وهذا كما إذا اجتهد الأب في تخريج ولده في العلم حتى تخرج ، فإنه يضاف ذلك إلى أبيه ، ويقال له كان هذا من أبيه .

وعندي أن ما ذكره قاضي القضاة يرجع في الحقيقة إلى جواب ثمامة ؛ لأن إضافة فعل العبد الحسن إلى الله تعالى ، وفعل الابن إلى أبيه ، هو توسع ومجاز . والمراد به أنه لولا المقدمات التي فعلها الله والأب المشفق لما وجد الإيمان من العبد ، ولما تخرج الابن . فالشكر على الإيمان شكر له تعالى على مقدمات على جهة المبالغة كأنه هو فاعل الإيمان .

باب الكلام على القائلين بالكسب

اعلم أن المتأخرين من متكلمي المجبرة القدرية[١] لما نظروا في مذهب جهم ، وما يلزم عليه من قبح أمر العبد ونهيه ، ومدحه وذمه ، وإثابته ومعاقبته على الفعل إلى غير ذلك من بعثة الرسل وإنزال الكتب[٢] ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وعلموا أنه لا مدفع لذلك أحدثوا عبارة[٣] ليس تحتها معنى تندفع به الإلزامات ، وأوهموا متبعيهم أنهم خرجوا بها عما ألزموا على مذهب جهم مع تمسكهم بمذهب جهم ، فقالوا : إن الله تعالى يخلق في العبد أفعاله والعبد يكتسبها /٥٥أ .

وقال بعضهم إن الله تعالى يخلق في العبد الحركة ويجعلها كسبًا كما يخلقها فيه . وفصلوا- بإطلاق هذه العبارة- بين حركة العبد ولونه ، فقالوا : إنما يذم على حركته لأنها كسبه دون لونه ، وكذا اعتذروا بها عما ألزمناهم من[٤] أن الرامي غيره بأجرة[٥] يؤلمه بها فيذم الرامي دون الأجرة ، والعبد المؤلم لغيره بمنزلة الأجرة عندكم ؛ فينبغي أن يذم الله تعالى على الإيلام دون العبد .

فقالوا : إنما لا تُلام الأجرة ؛ لأنها ليست بمكتسبة والعبد مكتسب للرمي . فيقال لهم : عقلونا معنى الكسب لننظر هل يصح أن تعلق به الأحكام التي ألزمناها على مذهب جهم . فقالوا حقيقة الكسب هو حركة أو سكوت قارن حدوثها قدرة في محلها ، فيقال لهم : هل حدثت تلك الحركة بتلك القدرة أو حصلت بها على صفة من الصفات؟ قالوا : لا ، بل كانت كسبًا لمقارنتها للحركة في وقتها ومحلها . فيقال لهم : فقد سلبتموها[٦] معنى القدرة ؛ لأن المعقول من القدرة هي التي تؤثر في حدوث شيء أو حدوث صفة لشيء . فإذا قلتم : إنها لا تؤثر في الحركة كما لا تؤثر في لون محلها ، فلمَ كانت الحركة كسبًا بها دون لون المحل؟ ولم كانت الحركة كسبًا بها لمقارنتها لها بأولى من أن تكون

---

(١) أ : - القدرية .
(٢) ب : + إليهم .
(٣) أ : - عبارة .
(٤) أ : - من .
(٥) الأجرة جمع الأجر ومعناها العظم . (راجع المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية ، جـ١ ، ص ٦ ، ٧ - ط٢ ، دار المعارف ، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م) .
(٦) أ : سلمتوها .

القدرة كسبًا للعبد بالحركة لمقارنتها للقدرة ، ويقال لهم : ومن أوجد هذه الحركة وهذه القدرة في محلها؟ فمن قولهم : الله تعالى ، فيقال لهم : فكأنكم قلتم : إن العبد يستحق الذم واللعن على حركته دون لونه ؛ لأن الله تعالى فعل فيه اللون وحده ، وفعل فيه الحركة مع شيء آخر فسموه[1] قدرةً ، وأي عقل يحسن هذا أن يذم ويلعن لأنه فعل فيه فعلان ، ولا يذم لأنه فعل فيه فعلا واحدًا .

وإن قالوا : إن الكسب هو حركة أو [٣٨أ] سكون تعلقت بها قدرة محدثة ، فيقال لهم : أتعلقت هذه القدرة بحدوثها فحدثت بها؟ أم تعلقت بها بأن صارت كسبًا بها؟ فإن قالوا بالأول رجعوا إلى قولنا . ولا يضرنا أن يكون العبد مكتسبًا[2] للحركة كما أنه محدث لها . وإن قالوا بالثاني بأن عنوا بتعلق القدرة بها أنها صارت كسبًا بها ، قيل لهم : عن الكسب سألناكم ، فلماذا فسرتموه بنفسه؟

ويقال لهم : من جعل هذه القدرة متعلقةً بالحركة؟ فمن قولهم : الله سبحانه قيل لهم : فقد ذممتم العبد بفعل الله تعالى فيه من كل وجه ، وهذا ألزم[3] لمن قال منهم : إنه أحدث القدرة والحركة فيه وجعلهما[4] كسبًا له قيل له : فقد صارت هذه الحركة كلونه ، ويقال لهم : إن العقلاء[5] يستحسنون[6] ذم من آلمهم لأنه آلمهم ، ويصرحون بتعليل ذلك بأنه آلمهم لا بأن قدرة[7] فيه تعلقتْ بإيلامهم . ولو فسروا الكسب[8] لهم لما غفلوا .

وربما يقولون : الكسب[9] حركة أو سكون حصلت على صفة من الصفات بالعبد . قيل لهم : فقد سلمتم ما نقوله من[10] أن العبد لا يذم إلا على ما يحصل[11] به ، فهل

(١) ب : سمونه .
(٢) ب : مكتسب .
(٣) أ : الزام .
(٤) أ : وجعلها .
(٥) ب : إنما العقلاء .
(٦) أ : سيحسنون .
(٧) ب : قدرته .
(٨) ب : - الكسب .
(٩) أ : + هو .
(١٠) ب : - من .
(١١) ب : حصل .

تلك الصفة هي[١] حدوث الحركة؟ فإن قالوا: نعم فقد دخلوا في مذهبنا[٢]، وإن قالوا: بل تلك الصفة هي كون الحركة كسبًا قيل لهم عن الكسب سألناكم فلمَ فسرتمون بنفسه؟ ويقال لهم إن العقلاء يستحسنون[٣] ذم من آلمهم لأنه آلمهم لا لأنه جعل الحركة والإيلام على صفة ويعللونه[٤] بذلك، ولو فسر لهم صفة الكسب لما عقلوه[٥].

ويقال لهم: هل يصح من العبد أن لا يثبت صفة الكسب للحركة والإيلام إذا خلق الله فيه ذلك؟ فمن قولهم: لا قيل لهم: فإن العبد مضطر إلى هذا الكسب، كما أنه اضطر إلى لونه، فلمَ ذممتموه على الكسب ولا تذمونه على لونه، وصح أنكم ما دفعتم ما يلزم جهما، ولزمكم أكثر مما يلزمه؛ لأنكم ذكرتم جهة للذم[٦] غير معقولة، وجهة لا يرتضيها[٧] العقلاء جهة للذم، فكنتم أسوأ حالاً من جهم.

فإن تعلقوا بقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.﴾ (الأنعام١٠٢، الرعد١٦، الزمر٦٢، غافر٦٢). وفعل العبد شيء، وبقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾(الصافات ٩٦) فوصف عملنا[٨] بأنه مخلوق له وهو عمل لنا، فكان مخلوقًا له وكسبًا لنا. أجبناهم بأنه تعالى عني بقوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أفعاله تعالى دون أفعال غيره، وإنما وصفها بكل شيء مبالغة[٩] في الكثرة، كما قال: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (النمل ٢٣). وعنى بقوله تعالى: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ الأصنام أي ما تعملون فيه، كما يقال: هذا الباب من عمل النجار.

يبين هذا أنه تعالى حاجّ بهذه الآية عبدة الأصنام فقال: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ واللهُ خَلَقَكُمْ ومَا تَعْمَلُونْ﴾ (الصافات ٩٥، ٩٦)، أي ما تنحتون. فوجه المحاجة فيها لمَ تعبدون/٥٦أ مخلوقًا مثلكم وتذرون عبادة خالقه وخالقكم؟ وهذه محاجة ظاهرة. فأما إذا

---

(١) أ: هو.
(٢) ب: + من كل وجه.
(٣) أ: سيحسنون.
(٤) أ: ويعللون.
(٥) يبدو في هذه الفقرة أنها مكررة ... مع أنها مباينة للفقرة السابقة عليها إلى حد ما.
(٦) ب: الذم.
(٧) ب: لا يرضى بها.
(٨) أ: علمنا.
(٩) ب: للمبالغة.

حمل على ما قالوه بطلت المحاجة ؛ لأنه[١] يصير تقديره لم تعبدون ما تنحتون ، والله خلقكم وعبادتكم لها .

ولهم أن يقولوا : ولماذا[٢] تمنعنا أيها الرسول مما يخلقه الله[٣] تعالى من العبادة فينا و[٤] لا يمكننا أن نمتنع منها فيصير ذلك حجة لهم على الله وعلى الرسول . ويمكنهم أن يحتجوا علينا فيقولوا[٥] : إذا كنتم تقولون إن الله تعالى قادر على أعيان أفعالنا ونحن نقدر عليها فإذا أحدثناها لزم أن يكون فعلنا وفعل الله تعالى فينا ؛ لأن إضافة الفعل إلى فاعله ليس إلا أنه حدث ما كان قادرًا عليه ، وهذا هو قولنا : إن الله تعالى يخلق فعلنا ، ونحن نكتسبه .

والجواب أنا لا نسلم أن الفعل يوصف بأنه فعل العالم[٦] الفاعل لما قلتم إنه حدث ما كان قادرًا عليه ، بل إضافة الفعل إليه هو أنه حدث به عند دواعيه بحسبها ، وأفعالنا القبيحة لا داعي للحكيم في [٣٨ب] إحداثها منا ومنه تعالى . وأما المحسنات الواجبة والمندوبة فداعيه تعالى إليها هو أن يحدثها بانفرادنا فنستحق الثواب . ولو فعلها تعالى فينا ، كما نفعلها ، لوجدنا ذلك من أنفسنا على ما تقدم . وأما المباحات فلا غرض له تعالى في فعلها ولا في أن نفعلها ، فهي أفعالنا كلها . ويقال لهم : إن كنتم قائلين بقولنا فقولوا إذا أحدثنا أفعالنا مع إحداث الله إياها[٧] أنا محدثون لها ، وليس هو من قولكم في شيء .

---

(١) أ : وأنه .
(٢) ب : فلماذا .
(٣) ب : – الله .
(٤) أ : – و .
(٥) ب : فيقولون .
(٦) ب : – العالم .
(٧) أ : مع إحداثه تعالى إياها .

باب القول في المتولدات

اعلم أن المباشر من الأفعال عند المتكلمين هو الذي يحدثه العبد ابتداءً في محل مخلوقاته ، والمتولِّد هو ما يجب حدوثه عن الفعل المباشر سواء تولد منه في محل القدرة أو خارجاً عن محلها ، ويسمى المولِّد سببًا والمتولِّد مُسَبَّبًا .

واختلف الناس في المتولد هل هو فعل العبد كالمباشر؟

فذهب جمهور شيوخنا إلى أن كل ما تولد من فعل العبد فهو فعل له سواء تولد عن فعله المباشر أو تولد عن فعله المتولد عن المباشر . وذهب معمر(١) إلى أنه لا فعل للعبد إلا الإرادة ، ثم ما يحدث بعدها فهو واقع(٢) بطبع المحل . وقال بعضهم : لا فعل للعبد إلا الفكر ، وقال النّظّام : لا فعل له إلاّ ما يوجد في محل قدرته ، وما يتجاوز محل/٥٦ب القدرة فهو واقع بطبع المحل .

وذهبت الأشعرية ، ومن وافقهم ، إلى أن المتولدات كلها مخلوقة لله تعالى وليس فيها ما هو كسب للعبد .

والذي نبهنا به في المسألة الأولى على أنا عالمون باضطرار أن العبد محدث لتصرفه ، فذلك تنبيه أيضًا على أن المتولدات التي لا يشتبه الحال فيها حادثة من العبد باضطرار ؛ لأن استحسان الذم على أفعالنا المتولدة كالكتابة والصناعة والنساجة والبناء والكلام والدفع والجذب والقتل(٣) ظهر عند العقلاء من الذم على أفعالنا المباشرة . لأن المباشرة لا تظهر كظهور المتولدات ، وكذلك الوقوع بحسب الدواعي أظهر فيها ؛ لأن أكثر الدواعي إنما تكون إلى الأفعال المتولدة .

---

(١) هو معمر بن عباد السلمي ، معتزلي من الغلاة ، من أهل البصرة . سكن بغداد وناظر النظام ، وكان من جملة القدرية الغلاة ، انفرد بمسائل ، منها أن الإنسان يدبر الجسد وليس حالاً فيه . والإنسان عنده ليس بطويل ولا عريض ولا ذي لون وتأليف وحركة ولا حال ولا متمكن ، وإنما هو شيء غير الجسد وهو حي عالم قادر . . . كذلك ذهب إلى أن الله تعالى لم يخلق إلا الأجسام ، أما الأعراض فهي من اختراعات الأجسام : إما بالطبع وإما بالاختيار . لقد كان من جملة النفاة فيما يتعلق بالصفات ، كذلك نفى أن يكون القدر خيره وشره من الله . من أقواله كذلك أن كل أفعال الإنسان التكليفية مستندة إلى إرادة الإنسان لا على طريقه المباشر ولا على التوليد . أخذ كثيرًا عن الفلاسفة كما يقول الشهرستاني ، وبخاصة في مسألة النفس الإنسانية وأنها جوهر قائم بنفسه ليس متحيزًا ولا متمكنًا . وعنده أن النفس هي الإرادة . . . إلخ . مات ٢١٥هـ . (راجع البغدادي الفرق بين الفرق ، ص١٦٦ - ١٦٩ ، الشهرستاني ، جـ١ ، ص ٦٥ - ٦٨ ، مقالات الإسلاميين ، ص ١١ ، الأعلام للزركلي ، جـ٧ ، ص٢٧٢) .

(٢) أ : أوقع .

(٣) أ : - والقتل .

وأما شيوخنا فقد احتجوا لكونها أفعالاً لنا بمثل الطريقة التي حكيناها عنهم ، وهو وجوب وقوعها بحسب دواعينا ، واستحسان الذم عليها . وأرادوا هنا أنها تقع بحسب الأسباب التي هي أفعالنا . ومعنى وقوعها بحسب الأسباب أنه يجب حدوثها عند حدوثها ويجب انتفاؤها عند انتفائها على طريقة واحدة ، وفي بعض الأسباب المولدة كالاعتماد بكثرة[١] المتولدات بكثرتها وتشتد بشدتها ، وتقل بقلتها ، وتضعف بضعفها ، وذلك ظاهر فيها . قالوا : وما هو من فعل غيرنا لا يجب أن يقع بحسب الأسباب التي نفعلها . فيلزم أن يكون فعلنا . قالوا : ولا يلزم على هذا أن تكون الرؤية من فعلنا بأن يقال : إنها تقع بحسب فتح العين ؛ وذلك لأن الغرض من الفتح يرجع إلى النفي وهو زوال الحجاب عن الحدقة ، ثم تقع الرؤية بحسب هذا[٢] النفي عنده[٣] ، لا بحسب الفتح . ولأن أحدنا يقابل بالمرئي عينه فتراه وإن خلقت مفتوحةً فعلم أنها إنما تقع بحسب الحياة وتأثير المرئي في الحاسة . فكذا هذا في سائر الإدراكات .

فإن قيل : إن حقيقة القادر على الفعل هو الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل والحال واحدة ، وليس هذه صفة المتولدات ؛ لأنها يجب حدوثها بعد وجود السبب ، ولا يقدر القادر على أن لا يفعله ، فكيف تكون فعلاً له؟ قيل له : إنَّا لا نسلم أنه يجب حدوثها بعد وجود السبب على وجه لا يصح أن لا يقع ، بل[٤] قد يصح في بعضها أن يمنع السبب من توليده لها ، نحو أن يرمي حجرًا بيده ، ثم يدفعه باليد الأخرى [٣٩أ] أو يقبض عليه ، ونحو أن يرمي سهمًا مشدودًا بخيط فيمنعه به من نفوذه . وإذا صح أن لا[٥] يوجد بعد وجود سببه على بعض الوجوه أشبه الفعل المباشر ، وصح إضافته إلى القادر الفاعل على جهة الصحة . وعلى أن المسبب /٥٧أ واقع من القادر بواسطة السبب الموجب له . وما ذكره السائل من حكم القادر يظهر فيه بترك واسطته ، فيقال : يصح[٦] أن يفعله القادر بفعل واسطته ، ويصح أن لا يفعله بأن لا يفعل واسطته . وإذا صح ذلك بطل قول من

---

(١) ب : يكثر.
(٢) ب : - هذا.
(٣) ب : عنه.
(٤) أ : بأن.
(٥) أ : - لا.
(٦) أ : - فيقال يصح أن يفعله القادر بفعل واسطته.

قال : لا فعل للعبد إلا الإرادة أو إلاّ الفكر[١] لظنهم أن ما يقع[٢] من الأفعال بعد ذلك ، فإنها تقع على جهة الوجوب ؛ لأن مع هذا الفكر والإرادة تقع الأفعال[٣] على جهة الصحة .

ألا ترى أنه لا إرادة أقوى من إرادة الملجأ إلى الهرب ونحوه ، وعدو الهارب من السبع[٤] فإنه يقف ويميل من طريق إلى طريق ، يرجو أن يكون أقرب إلى الخلاص وتعرض له نار في الهرب فيتنكب عنها . وما قالوه : إنه يقع بطبع المحل فهو بعيد ؛ لأنا نجد أفعال الملجأ بعد الإرادة تقع بحسب قدرته وآلاته وما يفعله من الأسباب المولدة ، فكيف يصح قطعها عما تقع بحسبه وتضاف إلى أمرٍ غير معلوم . ويبين هذا أنه يجب أن يحصل بين هذه الأفعال وبين طبع المحل من الوقوع بحسبه مثل ما نعلمه من مطابقته لسبب حتى يضاف إلى الطبع . فمتى وجب ذلك عند الخصم لزمه أن يضيفه إلى السبب ، فإن[٥] لم يضفه إليه[٦] لزمه أن لا يضيفه إلى الطبع . ويلزمهم أن يقولوا : إن العبد لا يستحق الثواب أو العقاب على المتولدات من أفعاله ، وذلك يرده العقل والسمع .

فإن قالوا : أليس من ألقى صبيًا في النار فإنه يستحق الذم والعقاب؟ وإنْ لم يكن الإحراق منه[٧] وما يتولد منه ، بل هو من فعل الله تعالى . فما أنكرتم من مثله في السبب ومسببه قيل له : إن العبد لا يستحق الذم والعقاب على الإحراق ، وإنما يستحقهما على الإلقاء في النار مع علمه بوجوب إحراق النار وما يتولد منه . ومتى أضيف إليه الإحراق والموت الحاصل ، أو ذم عليه فذلك توسع ومجاز ، وكذلك هذا . فمن قطع حبلاً فوقع ما كان متعلقًا به من الثقيل[٨] على إنسان فمات ، فأضيف موته إليه . والتوسع فيما هو أبعد من هذا مستعمل ، حتى أنه إذا شتم غيره فاغتم ومرض ومات فإنه يقال : قتله فلان .

(١) المقصود معمر بن عباد السلمي .
(٢) أ : - يقع .
(٣) ب : - الأفعال .
(٤) ب : + جهة الصحة ، ولهذا إذا اعتقد أنه يقوى على السبع .
(٥) أ : وإن .
(٦) أ : - إليه .
(٧) ب : - منه وما يتولد منه .
(٨) ب : الثقل .

والأصل فيما يجب أن يضاف إلى العبد على[1] الحقيقة ويكون فعلاً له أن ينظر فيما يفعله من السبب : فما وقع بحسبه أو بحسب ما يتولد منه فهو فعل له ، وما يقع عند فعله لا بحسبه فليس بفعل له ، وإنما هو فاعل للشرط . وما وقع عنده /٥٧ب هو من فعل غيره . فلما لم يقع الاحتراق بحسب الإلقاء وإنما وقع بحسب شدة اعتمادات النار وحرارتها قلنا : إن ذلك ليس من العبد ، وكذلك ما يحدث من الثقيل عند قطع الحبل لا يقع بحسب القطع ، وإنما يقع بحيث[2] ثقل الثقيل المعلق بالحبل ، فلم يكن فعل العبد . فاعتبر هذا الأصل ، يسلم لك جميع ما يورد[3] في هذا الباب .

---

(١) ب : في .
(٢) لعلها : بحسب .
(٣) ب : نورده .

باب في ذكر شُبَه القوم والجواب عنها

قالوا : لو وجب فيما يقع بحسب دواعيكم أن يكون[١] فعلكم للزم أن تكون الألوان الواقعة بحسب دواعيكم فعلكم ، وليس هذا من قولكم . وإنما قلنا : إن[٢] الألوان تقع بحسب دواعيكم ؛ لأن الصباغ يصبغ بحسب علمه[٣] بالصبغ وبحسب دواعيه . وكذلك الذي يخلط ماء العفص بالزاج ، ومن يحرك الدبس حتى يبيض ويصير قبيطيًا[٤] . وكذلك من يخلط لونين حدث من ذلك لون آخر ، ومن يضرب وجه إنسان فيسوَّد الى غير ذلك ، وعلى العكس من ذلك نفوذ السهم وإصابة الهدف يقولون : إن ذلك فعل الرامي ولا يقع [٣٩ب] بحسب دواعيه .

والجواب : أما شيوخنا البغداديون فقد التزموا كون اللون فعلاً للعبد ، ومقدورًا له في المواضع التي ذكرها السائل . فلا يلزمهم هذا السؤال .

وأما شيوخنا البصريون فإنهم يأبون كون اللون مقدورًا للعبد ، وقالوا في جواب هذا السؤال : إنا قلنا في استدلالنا إن الحادث بحسب دواعينا فهو فعلنا وما ألزمه[٥] من الألوان في الأمثلة التي ذكرتها ، فليس فيها لون حادث ، وإنما هي[٦] ألوان باقية تظهر عند فعل العبد ، فلم يلزم استدلالنا ، أما الصبَّاغ فإنه يكسو الأصباغ الثياب ، إلا أنه تحدث عند صبغه لونًا[٧] ؛ ولهذا تنفذ الأحمال من الأصباغ في الثياب ، لأن أجزاءها تعلق[٨] بظاهر الثوب ، وبهذا تتناثر تلك الأصباغ من الثوب أو الغزل فنراها متناثرة عنده ينتقص لونه بسببها ، ويقطع الثوب المصبوغ إذا لم يشرب ، فيرى داخله أبيض ، وكذا هذا[٩] في خضاب اللحية[١٠] .

---

(١) أ : - أن يكون فعلكم للزم أن تكون الألوان الواقعة بحسب دواعيكم .
(٢) ب : بأن .
(٣) أ : عمله .
(٤) أ : قبطًا .
(٥) ب : ألزمته .
(٦) أ : هو .
(٧) في الأصل : لونٌ .
(٨) أ : تتعلق .
(٩) أ : - هذا .
(١٠) أ : الحية!!

وقالوا فيمن يلقى الزاج في ماء العفص : إنها تعلو أجزاء الزاج على ماء العفص وأجزاء الزاج سود ، فيظهر سوادها ، لا أنه يحدث فيه لون . وهذا فيه نظر ؛ لأنا نجد أجزاء الزاج بيضاء ، وكذلك أجزاء العفص ، ويظهر عند الخلط سواد المداد . والأولى أن يقال : إن لون المداد يحدث[1] عند الخلط ، لكن ذلك اللون لا يقع بحسب الخلط ، وإنما يقع بحسب مزاج العفص ومزاج الزاج ؛ ولهذا إذا خلط بماء العفص غير الزاج من الأجسام التي ليس طبعها طبع الزاج ، فإنه لا يظهر السواد ؛ ولهذا يخلط الزاج بغير ماء العفص من الأشياء التي لها عفوصة كالإهليج وقشور الرمان ، فيظهر /٥٨أ السواد . ولو قدرنا اختلاط أجزاء الزاج بماء العفص من غير فعل العبد لظهر السواد . فصح أن ذلك يقع بحسب مزاجهما .

قالوا : فمن يحرك الدبس الأسود فيصير قبيطي[2] أنه بالتحريك[3] ترتفع منه أجزاء سود ونلقى فيه بياض البيض ، فحينئذٍ يظهر فيه البياض ؛ لذلك قالوا : ولو كان المؤثر فيه التحريك لابيض بأول التحريك . وقالوا فيمن يخلط لونين كالأبيض والأسود ، فما يظهر فيه من الغبرة فليس بلون حادث ، وإنما تختلط الملونات فنرى عند كل جزء من السواد جزءاً من البياض فيتراءى أغبر .

قالوا : ولهذا إذا رقع ثوب من خرق سود وبيض ووضع على الدوارة ، وأديرت فإنه يرى كأغبر ، وإذا ألبسنا ثوبًا رقيقًا أبيض على ثوب أحمر فإنه يرى على لون الورد للمعنى الذي ذكرناه . ومن ضرب وجه إنسان فاسود ، فذلك لون الدم الأسود يرتفع الى ظاهر الجلد ، فيرى كالأكهب[4] لما يخالطه من بياض الجلد . ولهذا يظهر إذا وقع الضرب على موضع رقيق لو ضربه على عقبه لما ظهر ، فصح أنه كان لا يقع هذا اللون بحسب فعل العبد الذي هو الضرب . فصح أنه ليس فيما ذكره السائل لون حادث . وأما إصابة الرامي فهي تقع بحسب دواعي الرامي إذا استجمع شروط الرمي الصائب ؛ ولهذا يرى الحذاق في الرمي قل ما يخطئون ويصيبون في الأغلب . فيجب وقوع إصابتهم بحسب دواعيهم .

---

(١) أ : – يحدث .
(٢) ب : قبيطاً .
(٣) ب : لتحرك!!
(٤) كَهِبَ لونه كَهَبًا وكُهْبة : علته غُبْرة مشربة سوادًا ، فهو أكهب وهي كهباء (الوسيط ٨٣٤/٢) .

وأما المخطئ من الرماة فلا يعلم شروط الرمي الصائب . من ذلك العلم نحو السمت الذي يحاذي القرطاس[١] . ومنها العلم بكيفية[٢] أخذ الفوق ، وكيفية إرساله ، وربما يكون قوسه فوق قوته لتتحرك[٣] يده القابضة على القوس عند الارسال ، وربما يكون القوس ضعيفًا لا يقوى إلى إيصال السهم الى القرطاس . ولهذا[٤] وما أشبه يقع الخطأ في الإصابة . ومن لم تحصل له العلوم التي ذكرناها في الرماية فذلك متمنٍ [٤٠أ] للإصابة[٥] من غير آلة في الإصابة وهو العلم بما ذكرناه . فصار كالمتمني للكتابة الحسنة من غير علم أو[٦] من غير قلم .

شبهةٌ يمكن أن يتعلق بها المجبرة ويمكن أن يتعلق بها المخالفون لنا في المتولدات :

قالوا : لو كنتم قادرين على إحداث الأفعال أو إحداث المتولدات تحدثونها بقدرتكم وأسبابكم وتحكمونها بعلومكم لوجب فيما فعلتموه /٥٨ب ، ثانيًا أن يقع مطابقًا لما فعلتموه أولاً ، وأن لا يقع في ذلك تفاوت كالكتابة . ومعلوم أنكم تكتبون أولاً ، فإذا رمتم[٧] أن تكتبوا مثله ثانيًا لم يمكنكم إيقاعه على نهاية المطابقة للمكتوب الأول . فلو كان ذلك[٨] فعلكم لأمكنكم مثله[٩] ثانيا ، وما يمكنكم أولا .

والجواب أن هذه شبهة فيما نعلم بالاضطرار ، فلا يشتبه علينا عندها أن الكتابة فعلنا ، كالغلط في المناظر لا يزيلنا عن العلم بالمشاهدات . ثم يقال لهم : أليس المكتوب أولا وثانيًا يقع بحسب دواعينا وآلاتنا والأسباب الحادثة من قبلنا في الجملة ،

---

(١) القرطاس : كل ما ينصب للنضال وهو الغرض . يقال : رمي فقرطس أي أصاب القرطاس (الهدف) (المعجم الوسيط ، جـ٢ ، ص٧٢٧) .
(٢) بكيفه .
(٣) ب : فتتحرك .
(٤) أ : فلهذا .
(٥) ب : الاصابة .
(٦) أ : – أو من غير .
(٧) أ : أردتم .
(٨) أ : – ذلك .
(٩) ب : منه .

فكان دليلاً على أنه فعلنا . وهذا الدليل كافٍ ، وإن لم نعلم العلة التي بها يقع التفاوت بين المكتوب ثانيًا وبين المكتوب[1] الأول .

ويقال لهم : إن الكتابة ثانيًا تفتقر الى علوم كثيرة بكيفية المكتوب الأول في طول حروفه وقصرها ودقتها وكثافتها وسعتها وضيقها ، ومقدار دقة القلم وتحريفه ، ومقدار ما يوجد من المداد التي يبسط[2] على القرطاس ، وملاسة القرطاس وخشونته . وكل ذلك علوم خارجة عن العلم بالمكتوب ثانيًا . ونحن لا نضبط جميع ذلك على التفصيل ؛ فلذلك يقع التفاوت بين المكتوبين حتى لو ضبطنا[3] ذلك ، لما وقع هذا التفاوت ؛ فلهذا[4] نرى الماهر في الكتابة لا تتفاوت مكتوباته ، بل قد يكتب على خط غيره ، فلا يقع بينهما تفاوت . وكذلك في سائر الصناعات ، فالنساجة لا تفاوت [فيها] لما كانت آلاتها مستقيمة ولهذا كانت هذه الشبهة مقصورةً على بعض أفعالنا وعلى بعض الفاعلين . والشبهة والأدلة يجب أن تكون شاملةً .

شبهة : قالوا : إن قولكم بالمتولد يؤدي الى أن يكون العاجز فاعلاً بل الميت ، بل المعدوم ، وذلك محال . فما أدى إليه يكون محالاً وهو إذا رمى فأصاب بعد موته . الجواب أن القدرة يجب أن تكون سابقة لما يحدث بها ، فما تعنون بقولكم : إن الميت والعاجز يكون فاعلاً؟ أتعنون به أنه[5] في حال ما هو عاجز وميت يستعمل قدرته في إحداث الأفعال . أم تعنون به أنه في حال استعمالها في الأسباب الموجبة لحدوث ما يتأخر عن وجودها هي موجودة ، وشرط وجودها حاصل وهي الحياة . فإن عنيتم الأول لم يلزم قولنا ، وإن عنيتم الثاني/٥٩أ لم نأبه ، ولا استحالة فيه ؛ لأن الإصابة ما وجدت إلا بقدرةٍ سابقة عليها ، مؤثرة فيما تجب عنها الإصابة بوسائط الاعتمادات . وإذا جاز أن يستحق الذم بهذه الإصابة أو المدح وهو ميت لما ذكرنا جاز أن يكون فاعلاً للطريقة التي يستحق بها المدح أو الذم .

---

(١) ب : – المكتوب .
(٢) أ : يبسطه .
(٣) أ : يضبطنا!! .
(٤) ب : ولهذا .
(٥) أ : بذاته ، ونشير هنا إلى أن ما رآه الملاحمي محالاً من فعل الميت حاصل الآن من خلال التلقيح الصناعي!!

شبهة : قالوا : قولكم بالمتولدات[١] يؤدي الى أن يكون المكلف مستحقًا للمدح في حال حياته ، ثم يستحق الذم بعد موته وهذا محال . وذلك بأن[٢] يرمي وتكون رمية صغيرة[٣] تُصيب بعد موته ، وتكون الإصابة كبيرة . والجواب أن من يقل من شيوخنا أن يستحق ذم الإصابة عند الرمي [٤٠ب] لا يلزمه هذا الإلزام . ومن يقل : إنه يستحق عند الإصابة يقل في جواب الإلزام : إنه إذا جاز أن يكون فاعلاً ، بعد موته بالطريقة التي ذكرناها ، جاز أن يتبع فعله ما يستحقه عليه . ثم لا يلزمه إذا[٤] التزم ذلك أن يقع منه ، ولا يمكنه تلافيه بالندم . بل نقول : إنه إذا ندم قبل الإصابة على الرمي فإنها تقع ، ولا يستحق بها الذم والعقاب ، ويكون الذم[٥] قبلها مانعًا من الاستحقاق بها . هذا[٦] أقوى ما تعلقوا به .

وإذا صح أن العبد[٧] محدثٌ لأفعاله المباشرة والمتولدة صح أنه قادر على الأفعال لأنه يحدثها على طريقة الصحة ، ففارق من يتعذر عليه الفعل . فلولا أمرٌ اختص به ، وهو القدرة ، لم يكن بأن يصح منه ويتعذر على غيره أولى من أن يتعذر عليه ويصح من غيره . فإذا صح أنه قادر فلا بد أن يكون قادرًا على جميع أجناس المقدورات القادرين منا ؛ ولهذا نرى الضعيف يمكنه أن يفعل من كل جنس مما يفعله القوي[٨] ، وإنما يتفاوتان في كثرة الأفعال وقلتها . والعقلاء منا يحيلون في القادر منا المخلى[٩] أن يتحرك يمنة فراسخ ، ولا يمكنه أن يتحرك يسرة شبرًا ، فعلمنا أن قدرنا تتعلق بالفعل وجنس ضده ، ولولا ذلك لم يمتنع في بعض القادرين الذين لا منع بهم[١٠] من الفعل أن يتمكنوا من فعل الجنس دون غيره من الأجناس . وإذا استحال ذلك لزم ما ذكرناه من تعلق القدرة

---

(١) ب : بالتوليد .
(٢) ب : أن .
(٣) أ : + ثم .
(٤) أ : لو .
(٥) ب : الذم .
(٦) ب : فهذا .
(٧) ب : + هو .
(٨) أ : الأقوى .
(٩) ب : المخلا .
(١٠) أ : لهم .

بالضـدين وبجـميع أجناس مـقـدورات القـادر بقـدرة . وإذا صح ذلك صح منا أن ننظر متى/٥٩ب يختـار القـادر منا الفعل ومتى لا يختـاره . وإذ قـد أتينا[1] على الأصـول التي يجب تقديمها على الدلالة أنه تعالى لا يختار فعل القبيح . فلنشرع في ذكرها .

(١) أ : أثبتنا .

باب في أنه تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح ولا يخل بالواجب في الحكمة

يدل على ذلك أنه تعالى عالم بقبح[١] القبيح، وعالم بأنه غني، وعالم بوجوب الواجب، وعالم بأنه غني عن الإخلال به. فلزم أن يستحيل أن يفعل القبيح وأن يخل بالواجب.

وأما الدلالة على أنه تعالى عالم بما ذكرناه، فقد ذكرنا[٢] فيما تقدم حين[٣] دللنا أنه تعالى عالم بكل شيء. والدلالة على أنه تعالى غني عن كل شيء قد تقدمت أيضاً. وإنما قلنا[٤]: إنه تعالى عالم بقبح القبيح، وعالم بأنه غني عنه، ولم نقل هو عالم بقبح القبيح وغني عنه؛ لأن غرضنا أن نذكر[٥] صوارفه عن فعل القبيح التي عندها يستحيل أن يفعله. والغني عن فعل القبيح ليس بصارف عنه، وإنما العلم بغناه هو الصارف عنه.

ألا ترى أن الواحد منا يكون غنيًا عن فعل القبيح وهو لا يعلم غناه عنه، ونظن أنه محتاج إليه أو نقدر حاجته إليه فيفعله. فصح أن الصارف هو العلم بغناه عنه. وإنما قلنا: إن من كان كذلك فإنه يستحيل أن يفعل القبيح أو يخل بالواجب؛ لأن الواحد منا إذا قيل له: إنْ ظلمتَ فلك درهم، وإنْ عدلت[٦] فلك درهم، أو[٧] إن صدقت فلك درهم، وإن كذبت فلك درهم. واستوي عنده الظلم والعدل في الكلفة وفي جميع الأغراض إلا في الحسن والقبح. وكان ممن لا يعتقد استحقاق الثواب والمدح على العدل والصدق، ولا استحقاق الذم والعقاب على الظلم والكذب، أو قدرناه غافلاً عن ذلك، فإنه لا يتحير بين الظلم والعدل ولا بين الصدق والكذب، كما يتحير بين العدلين والصدقين [٤١أ] لو خير، والمنفعة واحدة، والعلم بذلك ضروري.

(١) ب: بقبيح.
(٢) ب: ذكرناه.
(٣) ب: حيث.
(٤) ب: + الدلالة.
(٥) أ: - أن نذكر.
(٦) أ: + بدله.
(٧) ب: و.

وإنما قلنا : إنه لا يختار الظلم والكذب ، والحال هذه ؛ لعلمه بقبح الظلم والكذب ، وعلمه بغناه عنهما ؛ لأنه لو اعتقد حسن الظلم والكذب لجاز أن يختاره ، أو ظن كون المنفعة في الظلم والكذب أزيد لجاز أن يختاره . فصح أن العلة في نفي اختياره لهما[١] هو كونه عالمًا بقبحهما وعالمًا بغناه عنهما . وإذا وجب هذا في أحدنا ، فذلك في الله تعالى أوجب لما قدمناه من قبل . وكذلك إذا قيل[٢] لأحدنا : إن رَدَدتَ الوديعة حصل لك مثلها في المنفعة ، وهو عالم بوجوب ردها فإنه لا يجوز أن لا[٣] يردها ، ولا علة إلاّ لنفي[٤] الإخلال بردها إلاّ كونه عالمًا بأنه إخلال بواجب ، وغناه عن ذلك/٦٠أ بمثل الطريقة التي ذكرناها في الإخلال بالقبيح .

فإن قيل : إن أحدنا ، كما لا يفعل القبيح إذا كان عالمًا بقبحه وغناه عنه ، فكذلك لا يفعل الحسن إلا إذا كان له فيه منفعة . فقولوا : إنه تعالى لا يفعل الحسن ، كما لا يفعل القبيح قيل له : إن أحدنا كما يفعل الحسن للمنفعة فكذلك يفعله لا لمنفعة[٥] ، بل لأنه حسن وإحسان إلى الغير . ويجد أحدنا من نفسه أن العلم بأن الفعل إحسان إلى غيره يدعوه إلى فعله ، كما يجد من نفسه أن العلم بقبح الفعل يصرفه عن فعله ؛ ولهذا يمدح العقلاء المحسن إلى غيره ويشكر[٦] المنعم عليه . ومتى علموا أنه فعله ليمدح عليه أو ليجر بذلك منفعة إلى نفسه فإنهم يذمونه ، ويقولون فعله رياءً وسمعة ، ولما له فيه من حسن المنفعة[٧] . ولو لم يدل على أن الفعل يفعل لكونه إحسانًا فقط ، إلاّ ما ثبت من أن صانع العالم خلقه ويستحيل عليه المنافع في فعله والمضار[٨] ، ولا غرض له في فعله[٩] إلا أنه إحسان على ما سنشرح[١٠] هذا إن شاء الله تعالى لكفى . فصح أنه تعالى يفعل القبيح ويفعل الحسن والإحسان وإذا صح ذلك . فكل ما علمناه قبيحًا فليس من فعله .

---

(١) أ : لها .
(٢) ب : قال .
(٣) أ : إلاّ .
(٤) أ : بنفي .
(٥) ب : للمنفعة .
(٦) ب : ويشكره .
(٧) أ : جر المنفعة .
(٨) ب : ويستحيل عليه النفع والضرر .
(٩) ب : + في فعله .
(١٠) ب : نستخرج .

ثم ألزم شيوخنا المجبرة القدرية بأنه لو جاز أن يفعل بعض القبائح لجاز أن يفعل جميعها ، فلا نأمن من[١] أن تظهر المعجزات على الكذابين فلا نعلم صدق رسول ولا صحة شرع ، ولجاز أن يرسل رسولاً ويدعو إلى شتم الله سبحانه ، وسوء الثناء عليه ، ومدح إبليس ، وعبادته ، والاستخفاف بالآيات وشكر غير المنعم ، ويخبرهم بإيصال الثواب إلى من عبد إبليس ، وفعل القبائح التي ذكرناها وإيصال الثواب إلى من مدح الله وذم إبليس .

فإن قالوا[٢] : كيف يلزمنا أن نقول إنه تعالى يفعل القبائح[٣] ، ونحن نقول : إنه تعالى لا يقبح منه فعل[٤] ولا يقدر على فعل القبائح؟ قيل لهم : إنكم بينتم ما نقوله الآن على أنه تعالى ليس بمنهي عن فعل . فلا يقبح منه فعل وأنه لا يقدر عليه . وقد بينا بطلان هذا الأصل ، وبينا أن القبيح يقبح لوقوعه على وجه . فعلى هذا لا قبح ولا فاحشة إلا وقد فعلها الله[٥] تعالى عندكم . فلزمكم تجويز ما ألزمناكم . ويقال لهم : إن كان لا يقبح/٦٠ب منه تعالى فعلٌ لما ذكرتم ، فقولوا : لا يحسن منه فعل ؛ لأنه ليس بمأمور[٦] بفعل ولا مأذون له في فعل . ويقال لهم : جَوِّزوا أن يفعل تعالى ما ألزمناكم ، وقولوا : إنه تعالى لا يقبح منه ذلك لأنه مالك . وليس يجب رسم وحد ظاهر على الجهمية . فأما إن قال القائلون بالكسب : إنا نقول إنه تعالى لا يحدث قبيحًا إلا وهو كسب للعبد [٤١ب] فيقبح من العبد من حيث هو كسب ، ولا يقبح من حيث هو خلق ، فلا يفعل[٧] تعالى قبيحًا ولا يقدر عليه . فلا يلزمنا تجويز ما ذكرتم . قيل لهم : إنا بينا أن الكسب ليس له معنى يضاف به الفعل إلى العبد[٨] ، ولا هو وجه يقبح لأجله الفعل ، فحصل كل قبيح قبيحًا بالله تعالى عندكم . ويقال لهم : إنْ كان تعالى يقبح منه فعل لأنه ليس بمكتسب فجوزوا ما ألزمناكم ، ولا يفعله كسبًا لأحد ، ولا يقبح منه . وكذلك هو الإلزام عليهم[٩]

---

(١) أ : – من .
(٢) أ : فان قيل .
(٣) أ : القبيح .
(٤) ب : + وأنه .
(٥) أ : – الله .
(٦) أ : بمأمون .
(٧) أ : ولا يفعل .
(٨) ب : العبيد .
(٩) ب : يلزمهم .

إذا اعتذروا عما يلزمهم من تجويز أن يفعله تعالى من القبائح ، ويلزمهم أن يجوزوا أن يكذب تعالى في إخباره سواء قالوا إن ذلك يقبح منه ، أو قالوا لا يقبح منه ذلك ، فلا نوثق بوعده ووعيده . ولا يدل كلامه على حكم شرعي ولا نثق ما قصه[١] في كتابه . فإن قالوا : كيف يلزمنا ذلك ، ونحن نقول إنه صادق بصدق قديم ، قائم بذاته تعالى؟ قيل لهم : بماذا علمتم أن الكلام القائم بذاته صدق ، وما أنكرتم أنه كذب؟

فإن قالوا : علمنا ذلك لكونه عالمًا بكل شيء ، فلا يجوز أن يخالف كلامه القائم بذاته علمه؟ قيل لهم : لم لا يجوز أن يخالف علمه ، وقد نجد أحدنا يكلم نفسه بخلاف ما يعلمه ، فيقول في نفسه[٢] : إنْ لقيتُ فلانًا قلت له كذا وكذا ، وهو يخالف ما علمه[٣] . ولأن أكثرهم يذهب إلى أن الكذب الذي فيه مصلحة ومنفعة كذب[٤] حسن كالصدق فما أنكرتم أن يكون القائم بذاته كذبًا حسنًا ونافعًا ، أو[٥] يكون كذبًا من وجه وصدقًا[٦] من وجه . كما أنه أمرٌ من وجه ونهيٌ من وجه .

وعلى أنا نلزمكم أن يكون في كلامه الذي هو عبارة عن القائم بذاته ما هو كذب مع كونه عبارة ودليلاً ، وأنه فعل[٧] له تعالى عندكم ، فيبطل كونه دليلاً ، فإن قالوا : فإن العبارة يجب أن تكون مطابقة للقائم[٨] بذاته ، فلا يجوز على هذا فيه الكذب قيل لهم : إنا بينا أنه لا يجب/٦١ أ أن يطابقه ، ولأنه إذا جاز أن يكون كذبًا من وجه ، وصدقاً من وجه جاز أن يكون في العبارة عنه الكذب والصدق .

فإن قالوا : إذا كان في العبارة الصدق ، نحو قوله ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ (العنكبوت ،٦١) لم يجز أن يوجد فيه كذب ؛ لأن المعبر عنه أمر واحد . فمتى وجدنا الصدق في العبارة عنه لم يجز بعد ذلك ، أن يكون كذبًا ، أو كذبًا من وجه . قيل لهم :

---

(١) ب : ولا يوثق بما قصه .
(٢) أ : نفسي .
(٣) ب : يعلمه .
(٤) ب : – كذب .
(٥) ب : و .
(٦) أ : أو صدقاً .
(٧) أ : فعل الله عندكم .
(٨) أ : للقيام .

من أين لكم في كل خبر من أخبار القرآن أنه خبر عما تعلمون أنه كذلك؟ و[١] ما أنكرتم أن يكون خبرًا عن غيره فيكون كذباً ، كقوله : ﴿خَلْقِ السَّمَوَاتِ﴾ أن لا يكون خبرًا عن خلق هذه السموات ، بل[٢] يكون خبرًا عن غيرها ، فيكون كذباً . وكذا هذا في كل خبر ذكروه من آيات القرآن .

فإن قالوا : إنا علمنا من دين الرسول عليه السلام أنه تعالى صادق ولا يجوز أن يكذب قيل لهم : إنه لا طريق إلى العلم[٣] بصحة دينه ، عليه السلام ، ولا بصدقه في نبوته ؛ لأنه إذا لزمكم أن يجور وأن يظهر تعالى المعجز[٤] على الكذابين ، فما أنكرتم أن يكون محمد صلى الله عليه كاذبًا[٥] وإن ظهرت عليه المعجزات .

فإن قالوا : إنا لا نجوِّز أن يظهر المعجز على الكذابين ؛ لأنه تعالى قادر على أن يعرفنا صدق النبي ضرورة ، فيجب أن يكون قادرًا على أن يعرفنا صدقه بدلالة ، وليس إلاّ المعجز ، فلو جوَّزنا أن يظهر على كاذب[٦] لخرج تعالى من كونه قادرًا على أن يعرفنا [٤٢أ] صدق نبي[٧] ، وذلك[٨] محال . قيل لهم : إنما يجب أن يقدر تعالى على أن يعرفنا[٩] صدق النبي بدلالة إذا صح أن يكون على صدقه دليل . فأما[١٠] على مذهبكم من تجويز كونه فاعلاً للقبائح كلها يخرج المعجز من كونه دليلاً على صدق نبي . فلا يصح وصفه تعالى بالقدرة على ذلك [حتى] وإن كان قادرًا على تعريف ذلك ضرورةً ، وما لا يصح أن يكون عليه دليل[١١] لا يجب أن يثبت عليه دليل لقولكم : إنه لو لم يكن عليه دليل لما أمكننا أن نعرف صدقه . فإن لزم أن تعرفوا صدق الأنبياء بطل[١٢] المذهب الذي

(١) أ :- و .
(٢) أ : إذ .
(٣) أ :- العلم .
(٤) ب : المعجزات .
(٥) ب : كذاباً .
(٦) ب : كذاب .
(٧) أ :- صدق نبي .
(٨) أ : في ذلك .
(٩) أ : يعرفني .
(١٠) أ :+ ما .
(١١) في الأصل : دليلاً .
(١٢) ب : وجب بطلان .

معه لا يمكن العلم بصدق نبي ، وليس يمكن لكم ذلك إلا بالدخول في مذهبنا . ويلزمهم أن يجوِّزوا أن يدخل الله تعالى الأنبياء والصالحين النار ويدخل الكفار الجنة سواء قالوا يقبح ذلك منه أو قالوا يحسن[١] منه . وإنما يلزمهم ذلك لوجوه : منها قولهم إنه تعالى يفعل القبيح ، فلزمهم أن يجوِّزوا/٦١ب هذا أيضًا ، ومنها قولهم : إن العبد لا يحدث فعلاً ولا يقدر على إحداثه ، فلا استحقاق له على قولهم ، وإنما الثواب والعقاب أفعال مبتدأه[٢] منه تعالى . فلزمهم أن يفعل هذا بالأنبياء وذلك بالكفار ، ومنها قولهم : إنه تعالى مالك ، وليس يجب رسمٍ ولا حد فله أن يفعل في ملكه ما شاء **﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾**(الأنبياء ،٢٣) ، فلزمهم أن يفعل ذلك ولا يقبح منه لما ذكرناه . وقد التزموا تجويز ما ألزمناهم ، فلزمهم أن يكون دعاء الأنبياء والصالحين إلى طاعة الله تعالى وتحذيرهم من المعاصي عبثاً إذا كان تعالى لا تنفع عنده طاعة ، ولا تضر عنده معصية[٣] ، وهذا إغراء بالمعاصي .

فإن قالوا : كيف يكون الأنبياء عابثين بالدعوة إلى طاعة الله والمنع من المعصية والله تعالى هو خالق ذلك فيهم؟ قيل لهم : فينبغي أن يكون تعالى عابثًا بخلق ذلك فيهم إن كان لا استحقاق عنده لطاعة[٤] أو معصية ، ويكون الأنبياء عابثين لما يضاف إليهم من هذه الأفعال عندكم إذا كانت أفعالاً لا منفعة لها .

فإن قالوا : إن الله تعالى جعل الطاعة علامة[٥] على إثابته[٦] للمطيع ، والمعصية أمارة على معاقبته للعاصي ؛ فجاز أن يدعو الأنبياء إلى الطاعة ، ويمنعوا من المعصية ، وجاز أن يخلق الله تعالى ذلك فيهم . قيل لهم : إن كان الأمر على ما قلتموه ، فما معنى الدعاء إلى خلاف إمارته سبحانه على المعاقبة ، والحث على إمارته[٧] على الإثابة؟ وما معنى خلق ذلك في الأنبياء ، تعالى الله عن أقاويلهم؟ ويلزمهم أن يجوِّزوا أن يرسل الله

---

(١) ب :+ ذلك .
(٢) أ : مبدأ .
(٣) نذكر بقول المرجئة : "لا تضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة" .
(٤) ب : بطاعة .
(٥) ب : أمارة .
(٦) أ : إثابة .
(٧) أ : امارة .

رسولاً إلى الكفر والضلال ، ويزيِّن ذلك للعباد ، إن[١] كان تعالى يخلق الكفر والضلال في الكفار ؛ لأن الدعاء إلى ذلك ، دون خلقه فيهم ومتى جوزوا ذلك ، لزمهم أن يجوزوا أن يكون ما هم عليه من المذاهب هو الضلال والكفر خلقه الله تعالى فيهم ، وزينه لهم ، وما عليه مخالفوهم هو الحق ، خلقه فيهم . ومن بلغ إلى أن يجوز في دينه أن يكون هو الباطل والضلال ، وما يخالفه هو الحق والصواب فقد أراح خصومه من نفسه . وقد ذكر أصحابنا عليهم من الإلزامات ما قد ذكرنا أقواها في "المعتمد" ، وما ذكرناه[٢] كاف ها[٣] هنا .

(١) أ : إنه .
(٢) أ : ذكرنا .
(٣) أ- ها .

باب في ذكر ما يجري مجرى الشبه لهم في هذا الباب

إن قال قائل منهم : إنكم بقولكم إن الله تعالى لا يخلق القبائح خالفتم الكتاب والسنة ؛ لأن في الكتاب أن الحسنات والسيئات [ب] منه تعالى على ما قال : ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾/٦٢ أ إلى قوله : ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (النساء ، ٧٨) . وفي القرآن : ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾(النحل ، ٩٣)[١] . وفيه ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ﴾(الأنعام ، ١٢٥) ، وفي السنة عنه عليه السلام أنه[٢] ذكر الإيمان وأن[٣] يؤمن بالقدر خيره وشره من الله[٤] ، ومنها أن الله تعالى قد قضى وحّد أفعال العباد . والقضاء والتقدير هو الإيجاد والإتمام في اللغة . وكذا هذا مستمر في الأمة .

وفي السنة "القدرية مجوس هذه الأمة"[٥] . فشبههم بالمجوس ؛ لأن المجوس تضيف الخير إلى الله والشر إلى غيره وهو الشيطان ، وهذا مذهبكم ، تنفون القبائح والشرور عن الله وتضيفونها إلى الشيطان وإلى أنفسكم . فمذهبكم مخالف للقرآن والسنة . والجواب : بل أنتم مخالفون الكتاب والسنة ، وأنتم قدرية هذه الأمة ومجوسها على ما سنبين هذا إن شاء الله تعالى .

وقد أخبرنا الله تعالى ، في كتابه على لسان نبيه عليه السلام ، أنه أنزل الكتاب على نبيه محمد ﷺ ، فمنه محكم ومنه متشابه . وإن المحكم أصل للمتشابه يجب تأويله على ما يوافق[٦] المحكم . وأخبر تعالى أن ﴿الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ (الأحزاب ، ٣٢) مع تتبع متشابه القرآن . وأخبر تعالى أن الراسخين في العلم هم الذين يعلمون

---

(١) أ : + أعمال .

(٢) ب : انه .

(٣) ب :- أنه .

(٤) راجع صحيح مسلم بشرح النووي كتاب الإيمان جـ١ ص١٦٥ ، دار أحياء التراث العرب - بيروت .

(٥) رواه أبو داوود في سننه باب ١٦ حديث (٤٦٩) عن ابن عمر عن النبي (ﷺ) : القدرية مجوس هذه الأمة ، إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم" .

(٦) ب : موافقة .

تأويل[١] المتشابه . فأنتم الذين تتبعون المتشابه وتنسبون الراسخين في العلم إلى مخالفة القرآن والسُنة ، ولو نظرتم في أدلة الله تعالى التي ركبها[٢] في عقول العقلاء ، والتي أوردها في كتابه ، وأوحى بها إلى الأنبياء عليهم السلام لما اتبعتم المتشابه ، ولميزتم بين المخالف للكتاب والسنة وبين الموافق لهما . فالآيات المحكمة هي التي لا تحتمل تأويلين مختلفين مشتبهين ، ويخالف أحدهما دليل العقل . وقد يعني به أنه يشبه[٣] غيره من الآيات في الأحكام ، كما قال تعالى : ﴿كتابًا متشابهًا﴾ (الزمر ٢٣) .

وقد ذكرنا في أدلة العقل على أنه تعالى لا يفعل القبيح ويستحيل ذلك منه . فكل[٤] آية تخالف بأحد يلَيْها دليل العقل فإنه يجب حملها على التأويل الثاني الذي يوافق دليل العقل ويوافق المحكم الذي ذكر قبلها أو بعدها ؛ وهذا لأن أدلة العقل وأدلة السمع هي أدلة الحكيم ، فكيف تتناقض؟ وما السيئة التي أضيفت إلى الله/٦٢ب تعالى في القرآن؟ فقد ذكر [سبحانه] بعدها إضافتها إلى العبد ، فقال تعالى : ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾(النساء ٧٩) فلا بد من تأويل الاثنين على ما يوافق[٥] فيه معناهما . والسيئة ، وإن كانت في الحقيقة هي المضرة القبيحة ، فإنها تستعمل في المضار الحسنة نحو المصائب ، والجدب ، والغلاء ، والأمراض ، وغيرها من محن الدنيا . وهي كلها من الله تعالى لا يقدر عليها غيره تعالى .

وهذه التي كانوا يرونها[٦] من محمد ﷺ ، وما كانوا يقولون إن الكفر والفواحش من محمد ﷺ ، فقال تعالى : ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ﴾ (النساء ٧٨) وقد حكى الله تعالى [٤٣أ] مثل هذا عن الأمم السالفة ، أنهم كانوا[٧] إذا أصابهم من هذه المضار ، قالوا : هذا من[٨] أنبيائهم . فقال تعالى في قوم فرعون : ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ

(١) هذه هي وجهة نظر المؤلف ؛ لأن هناك قراءة أخرى ترى أن الله وحده هو الذي يعلم تأويل القرآن لكن ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران ٧) و ﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ (النساء ١٦٢) . "المحقق" .

(٢) أ : ركزها .

(٣) أ : شبه .

(٤) أ : وكل .

(٥) ب : يتفق .

(٦) أ : يروها .

(٧) أ :- كانوا .

(٨) أ :- هذا من .

يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ﴾(الأعراف ،١٣١) فكذلك قالوا في محمد ﷺ ، فأمره يُجيبهم بأن الكل[١] من عند الله . كما قال في قوم موسى ﴿أَلاَ إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف ،١٣١) ثم بين تعالى من بعد أن السبب في هذه المضار ليس إلا معاصيهم . لولا ذلك لما أنزل الله تعالى بهم هذه المضار ، فقال ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾(النساء ، ٧٩) أي من معاصيك . هذا هو السبب فيها ، كما قال تعالى : ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى ،٣٠) ، وكذا[٢] هذا هو الخبر المروي عنه عليه السلام وأن يؤمن بالقدر خيره وشره من الله ، لأن الشر ، وإنْ كان هو الضرر القبيح في الأصل إلا أنه يستعمل في المضار ، وإن كانت حسنةً وحكمة كالتي ذكرناها[٣] . وإنما شرط عليه السلام ذلك في الإيمان ؛ لأن فيه مخالفة المجوس والثنوية الذين يضيفون المضار والمشاق إلى الشيطان ، ويضيفون الملاذ والمنافع إلى الله تعالى . فشرط في إيمان المؤمن أن يضيف المضار التي هي[٤] من الأمراض والمصائب ، إلى الله تعالى ؛ لأنه لا يقدر عليها غيره ، وإن يخالف بذلك فريق المجوس والثنوية .

وأما الضلال والهدى فكما في القرآن ، قوله تعالى : ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (النحل ، ٩٣) . ففيه إضافة الإضلال إلى غيره تعالى ، وإضافة الهداية إليه تعالى . واختيار الضلال[٥] إلى العبد ، نحو قوله تعالى : ﴿وَمَا أَضَلَّنَا إِلاَّ الْمُجْرِمُونَ﴾ (الشعراء ، ٩٩) ، و﴿وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ﴾ (طه ٨٥) و﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى﴾ (طه ، ٧٩) وقوله تعالى : ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ (فصلت ،١٧) /٦٣أ أي آثروا الضلال على الهدى . فيجب أن تفسر هذه الآية على معاني متفقة .

واعلم أن الهدى يراد به الدلالة على الحق ؛ وعلى هذا المعنى قد هدى الله جميع المكلفين والمؤمنين والكافرين ، قال تعالى : ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى﴾ (البقرة ، ١٨٥) . وقد تكون بمعنى خلق الهداية فيهم وهي العلوم العقلية الضرورية . وقد فعل ذلك في كل المكلفين . فأما خلق الهداية فيهم ،

---

(١) أ : كل .
(٢) أ : وكل .
(٣) ب : ذكرنا .
(٤) أ :- هي .
(٥) ب : الضلالة .

بمعنى خلق الإيمان فذلك غير صحيح ؛ لأنه تعالى أمر المكلفين بالإيمان ، ومدحهم عليه وأوجب عليه الثواب ، فكيف يأمرهم ويمدحهم على فعله فيهم؟ وقد يكون بمعنى فعل اللطف ، كما[١] قال : ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ (محمد ، ١٧) ويكون أيضًا بمعنى الإثابة والدلالة على طريق الجنة في الآخرة[٢] ، كما قال تعالى : ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ (محمد ،٥) أي يدلهم على طريق الجنة .

والضلال يستعمل في مقابلة الهداية في المعاني التي ذكرناها للهداية . فتستعمل بمعنى[٣] الدلالة على خلاف الحق ، فيقال : أضله عن الطريق . وتستعمل بمعنى خلق الضلال في العبد ، وهو الجهل على ما يقوله المجبرة ، وتستعمل بمعنى الخذلان ، ومنع الألطاف التي تليق بالمؤمن ، كما قال تعالى : ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (محمد ، ٤) ، أي : لن[٤] يبطلها ويهلكها .

وليس يجوز أن يفعل الله تعالى الضلال في أحد ، بمعنى الجهل ؛ لأنه قبيح ويتعالى الله[٥] [٤٣ب] عن فعل القبيح ، ولا أن يفعل الإضلال عن الحق ؛ لأنه تعالى قد دل جميع المكلفين على الحق كما تقدم ، وأمر جميع المكلفين بمعرفة الحق والإيمان . فلو أضلهم عنه لكان قد كلفهم ما لا يطيقون . ولأن الإضلال ، بمعنى الدلالة على خلاف الحق ، قبيح ، ويتعالى الله[٦] عن فعل القبيح .

وأما الإضلال بمعنى الخذلان والمعاقبة وإضلال عن طريق الجنة ، فإنه تعالى يفعل بالكفار الخذلان في الدنيا ، وسيفعل المعاقبة بهم في الآخرة . وعلى هذه[٧] المعاني يجب أن تحمل[٨] الآيات التي فيها الإضلال[٩] ، نحو قوله : ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾(النحل ، ٩٣) أي يخذل الكفار ، والفساق ، ويلطف بالمؤمنين .

---

(١) ب + كما .
(٢) ب :- الآخرة .
(٣) ب :- بمعنى .
(٤) أ :- لن .
(٥) ب :- الله .
(٦) ب :- الله .
(٧) أ : هذه .
(٨) ب :+ هذه .
(٩) أ : الضلال .

والمشيئة المذكورة في الآية مشروطة بكون الفعل الداخل عليه المشيئة حكمة كقوله تعالى: ﴿بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾(المائدة، ١٨) أي من يستحق المغفرة منكم بالتوبة ويعذب من يستحق العقاب[١] باليهودية[٢] والإصرار على الكفر؛ ولهذا قال تعالى: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ (إبراهيم، ٢٧)، أي: يخذلهم ويعاقبهم كأنهم استحقوا ذلك بظلمهم، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة، ٢٦) المستحقين لذلك بفسقهم. فأما قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ﴾ (الأنعام، ١٢٥) فمعناه: فمن يرد الله أن يثبته في الدار الآخرة على إيمانه وطاعته، فإن أمارة ذلك في الدنيا[٣] أن يشرح قلبه بالألطاف المنشطة إلى الطاعات، والثبات على الإيمان؛ لأن من كان منشرح الصدر في عمل من الأعمال فإنه يكون أدوم له عليه. ومن يُرد أن يضله، أي يرد أن يعاقبه في الآخرة على كفره ومعاصيه، إنْ أصرَّ عليها، فإن أمارة ذلك في الدنيا أن ﴿يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾(الأنعام، ١٢٥) عقوبة وخذلانًا له لينزجر عن اعتقاد ذنبه الباطل؛ لأن من كان ضيق الصدر عند عمل كان أقرب إلى تركه وترك المقام عليه؛ ولهذا قال الله[٤] تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾(الأنعام، ١٢٥)، والرجس هو العقوبة. فعلمنا أن المراد بقوله ﴿أَنْ يُضِلَّهُ﴾ (الأنعام، ١٢٥) أي يعاقبه. وَعَلِمْنا أن هذه المعاقبة هي[٥] جزاء له على تركه الإيمان؛ لأنه تعالى لم يقل كذلك يجعل الرجس لئلا يؤمنوا، بل قال يجعل الرجس على أنهم لم يؤمنوا.

فعلى هذه المعاني ينبغي أن نتأول[٦] الآيات التي فيها ذكر الهداية والضلال لتتفق أدلة الله تعالى العقلية والسمعية، والمعاني[٧] المتشابهة والمحكمة التي تلوناها في الهداية والضلال.

---

(١) أ: العذاب.
(٢) هكذا في النسختين!!
(٣) أ:- في الدنيا.
(٤) ب:- الله.
(٥) أ:-: هي.
(٦) ب:+ هذه.
(٧) ب: معنى.

فصـــل:

وأما[١] ما تعلقوا به[٢] من أن الله تعالى قضى وقدر أعمال العباد :

فاعلم أن القضاء يستعمل على معاني ، الأصل فيها الخلق والإتمام كما قال تعالى : ﴿فقضاهن سبع سموات في يومين﴾ (فصلت ،١٢) أي : أتم خلقهن ، وبمعنى الإيجاب[٣] كقوله تعالى : ﴿وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه﴾ (الإسراء ، ٢٣) أي : أوجب وألزم . والذي أوجبه فكأنه فعل من حيث لا يجوز الإخلال به ، وبمعنى الإخبار كقوله : ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الإسراء ، ٤) أي : أخبرناهم وما أخبر[٤] أنه سيكون فكأنه فعلٌ له[٥] وكان . وكذلك التقدير يستعمل بمعنى الخلق كقوله[٦] تعالى : ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾ (فصلت ،١٠) أي : خلق ، وبمعنى الكتابة كقوله تعالى : ﴿إِلاَّ امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ (النمل ، ٥٧) أي كتبنا ذلك وأعلمنا الملائكة به .

ونقول[٧] : إنه تعالى قدر وقضى أعمال العباد أي[٨] [٤٤أ] كتبها في اللوح/٦٤ أ ، وأعلم ملائكته أنهم يفعلونها ، لا بمعنى أنه تعالى[٩] خلقها لما بينا من قبل أنه يتعالى عن فعل القبائح[١٠] ، وبينا أنهم الفاعلون لها[١١] . ويجوز أن يراد بقوله : قضى أعمال العباد أنه أوجبها إذا[١٢] أريد به الأعمال الواجبة عليهم ، كما قال تعالى : ﴿وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه﴾ (الإسراء ، ٢٣) . وليس يدخل في ذلك القبائح ولا المباحات من أفعالهم ولا النوافل ؛ لأن كل ذلك ما أوجبه الحكيم تعالى . ومتى حمل القضاء والقدر على هذه المعاني اتفقت أدلة الحكيم تعالى .

---

(١) ب : فأما .
(٢) ب : ما نقلوه .
(٣) هكذا في النسختين .
(٤) ب :+ الله تعالى .
(٥) ب :- له .
(٦) أ : كما قال .
(٧) ب : فنقول .
(٨) ب :+ بمعنى أنه .
(٩) أ :- تعالى .
(١٠) أ : القبيح .
(١١) أ :- لها .
(١٢) أ : وإذا .

قال أصحابنا : ولو قضي تعالى الكفر بمعنى الخلق لوجب الرضاء به ، ولاستحق الذم من لم يرض به على ما روي عنه عليه السلام ، عن الله تعالى أنه يقول : "من لم يرض بقضائي" ومعلوم أن المستحق للذم هو الذي أتي[1] بالكفر .

فإن قالوا : إنا نرضى من حيث الخلق ولا نرضى[2] من حيث الكسب قيل لهم[3] : قد بينا أنه ليس لقولكم[4] كسب معنى يحصل بالعبد ، بل الكفر حاصل بالله تعالى عندكم من جميع وجوهه ، فيجب الرضا به . وعلى أن الكفر لا يجوز الرضا به بوجه من الوجوه ، ولو جاز الرضا به لرضيه الحكيم لعباده ، ولحث على الرضا به على وجه[5] ؛ قال تعالى : ﴿**وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان**﴾ (الحجرات ، ٧) ، وقال : ﴿**وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ**﴾ (الزمر ، ٧) .

ونحن نذكر ، من جملة ما روي عن السلف في هذا الباب ، ما يبين الجملة التي ذكرناها ، وإن كانت الروايات عنهم في ذلك كثيرة ، منها حديث علي عليه السلام الذي[6] يرويه عنه الأصبغ[7] بن نباته ، قال : قام إليه شيخ بعد انصرافه من صفين فقال : أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام ، أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال علي عليه السلام : "والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطأنا موطنًا ، ولا هبطنا واديًا ، ولا علونا تلعة ، إلا بقضاء وقدر» . فقال الشيخ عبد الله : احتسبت عنائي ، ما أرى لي من الأجر شيئًا . فقال له : مه[8] أيها الشيخ ، بل عظم[9] الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون ، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ، ولا إليها مضطرين . فقال الشيخ : كيف والقضاء والقدر ساقنا؟ قال : ويحك ، لعلك ظننتَ قضاء لازمًا وقدرًا حتمًا . لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب ، والوعد والوعيد ، والأمر والنهي ، ولم تأت لائمة من الله لمذنب

---

(١) أ : يرضى .
(٢) ب :+ به .
(٣) ب : قلنا إنا .
(٤) أ : بقولكم .
(٥) ب :+ و .
(٦) أ :- الذي .
(٧) أ : الأصمغ .
(٨) أ : مر .
(٩) أ : أعظم .

ولا محمدة لمحسن[١] ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم من المحسن . تلك مقالة عباد الأوثان ، وجنود الشيطان ، وشهود الزور ، وأهل العماء عن الصواب ، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها . إن الله تعالى/٦٤ ب أمر تخييرًا ونهى تحذيرًا وكلف يسيرًا ، لم يعص مغلوباً ولم يطع مكرها ، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً . ذلك ظن الذين كفروا . فويل للذين كفروا من النار .

فقال الشيخ : فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟

قال : هو الأمر من الله تعالى والحكم ، ثم تلا قوله تعالى : **﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾** (الإسراء ، ٢٣) . فنهض الشيخ مسرورًا ، وهو يقول :

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن غفرانًا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبسًا وجزاك ربي عنا فيه إحسانًا[٢]

وفي هذا الحديث بيان كيفية [٤٤ب] قضاء الله تعالى لأعمال العباد على ما يختاره شيوخنا ، وفيه بيان أن المجبرة قدرية هذه الأمة ومجوسها ، على ما روي عنه عليه السلام[٣] أنه قال "مجوس هذه الأمة القدرية" .

ويحكى[٤] عن رئيس من رؤوس المجبرة أنه قال يومًا لأصحابه : هل علينا عيب[٥] ، قالوا : لا ، فقال : كنا نُسَمىٌّ القدرية فقلبناها عليهم ، وأعاننا السلطان[٦] . والذي يدل على أنهم القدرية . أما من جهة اللغة فإنهم ينسبون أنفسهم إلى القدر ، فيقولون : نحن نقول بالقدر وهم لا يقولون بالقدر . ومن نسب نفسه إلى أمرٍ فإن العرب تشتق له من ذلك

---

(١) أ : لمؤمن .
(٢) أورد ابن المرتضي رد الشيخ علي على ببيتين من الشعر :
أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانًا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبسًا وجزاك ربك بالإحسان إحسانًا
المنية والأمل ، ص١٨ .
(٣) أ :- السلام .
(٤) ب : وحكي .
(٥) ب : عين .
(٦) ب :+ عليه .

اسمًا بنسبه ، ألا ترى أنهم يقولون فيمن ينسب نفسه إلى الجبر : إنه جبريٌ ، ومن يقول بالعدل : إنه عدليٌ .

ومن وجه آخر : إن من يلهج[١] بالنبي فإنهم ينسبونه إليه[٢] ، ألا ترى أنهم ينسبون من يلهج بالخمر إليها فيقولون خمري . والمجبرة يلهجون بالقدر[٣] ويعتذرون به إذا عوتبوا على فعل قبيح[٤] قالوا : كان قضاءً من الله تعالى علينا ، وما أمكننا الخروج عنه . فكانوا أولى بهذه النسبة . فإن قالوا : أنتم تقولون : إنا نقدر أفعالنا ، فكنتم أولى بهذا الاسم قيل لهم : لو صح وصفنا بذلك وما[٥] ذكرتم لوُصف[٦] الله تعالى بأنه قدري ؛ لأن الكل يقولون إنه يقدر أفعاله .

وأما بيان أنهم أولى بهذا الاسم من جهة المعنى ، فلأنه لا شبهة في أنه عليه السلام شبّه هذه الفرقة بالمجوس لمشاركتهم لهم في مذهب[٧] باطل يختص به المجوس دون غيرهم من الفرق كاليهود والنصارى . ومعلوم أن المجوس ينكحون الأمهات والبنات ، ويشربون الخمر[٨] ، ويقولون : إن الله تعالى يريد ذلك منا ويرضى به ، ولا يوافقهم على هذا المذهب إلا المجبرة . فإنهم يقولون : ما /٦٥أ يفعله المجوس[٩] مما ذكرنا[١٠] يريده الله تعالى منهم .

فإن قالوا : فأنتم[١١] موافقون للمجوس في إضافة الشر إلى الشيطان ونفيه عن الله تعالى . قيل لهم : ما تعنون بهذه الشرور؟ فإن قالوا : الأمراض والمصائب وما أشبهها قيل لهم : إنا لا نضيفها إلى الشيطان ، وإنما نضيفها إلى الله سبحانه . وإن قالوا : هي الكفر

---

(١) لهج بالأمر لهجًا ، أولع به فثابر عليه واعتاده . فهو لهج ولاهج . ولهج الفصيل بضرع أمه : لزمه ، فهو لاهج . ويقال : لهج الفصيل أمه : تناول ضرعها يمتصه فهو لهوج . (المعجم الوسيط ، جـ٢ ص٨٤١) .

(٢) الجملة التالية لا تتناسب مع سياق الجملة السابقة عليها البتة .

(٣) أ : بالقدرة .

(٤) أ :- : قبيح قالوا كان قضاء .... أولى بهذه النسبة .

(٥) ب : لما .

(٦) ب : لوصفنا .

(٧) أ :- مذهب .

(٨) ب : الخمور .

(٩) أ : المحدثين ، والأصح "المحدثون" "المحقق" .

(١٠) ب : ذكرناه .

(١١) أ : أنتم .

والمعاصي قيل لهم : إن هذا ليس مذهب[١] المجوس[٢] وإنما هو مذهب يقول به اليهود والنصارى . وقد بينا أنه لا بد من أن يكون أراد به النبي مذهبًا يختص به المجوس .

وعلى أن الحديث خرج مخرج الذم لمن يذهب[٣] إلى هذا المذهب . ومعلوم أنه عليه السلام لم يعن به ذم[٤] من نزه الله عن معاصي العباد ، وأضافها إليهم ، ولم يرغبنا بهذا الحديث إلى أن يقول : إن تكذيب الله تعالى والافتراء عليه والكفر به هو[٥] فعل الله دون عبيده ، أو يقول : إن مقالة المجوس[٦] أسخف المقالات من بين مقالات غيرهم . فتشبيهه عليه السلام المجبرة بهم بكون مقالتهم أسخف المقالات والفرق الضالة في[٧] هذه الأمة .

وروي عن الحسن[٨] عن حذيفة[٩] عن النبي ﷺ : "لعنت القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيًا" ، قيل : ومن القدرية يا رسول الله؟ قال : قوم يزعمون أن الله تعالى قدر عليهم المعاصي وعذبهم عليها؟ قيل : ومن المرجئة؟ قال : قوم يزعمون أن الإيمان قول بلا عمل .

وروى شيخنا أبو الحسين عن محمد بن علي المكي بإسناده [٤٥أ] إلى[١٠] النبي صلى الله عليه أن "رجلاً قدم عليه من فارس ، فقال له ﷺ : أخبرني بأعجب شيء

---

(١) أ : بمذهب .
(٢) ب :+ بخاصة .
(٣) أ : ذهب .
(٤) أ :- ذم .
(٥) أ : ومن .
(٦) ب+ هي .
(٧) ب : من .
(٨) هو الحسن بن يسار البصري . ولد عام ٢١ بالمدينة لسنتين بقيتا من خلافة عمر ومات عام ١١٠هـ . كان إمام أهل البصرة وجسر الأمة وأحد العلماء الفقهاء الفصحاء النساك . شبَّ في كنف علي بن أبي طالب واستكتبه الربيع بن زياد والى خراسان في عهد معاوية . سكن البصرة وعظمت هيبته حتى أنه كان يدخل على الولاة : يأمرهم وينهاهم!! سمع خطبة عثمان ، وشهد يوم الدار . (راجع شذرات الذهب ص١٣٦ ، الزركلي جـ٢ ص٢٢٦ ، وراجع شرح دليل الفالحين للنووي ، ص٤٧٨ - ٤٧٩ جـ١) .
(٩) حذيفة بن اليمان بن حِسْل بن جابر العبسي . صحابي من الولاة الشجعان الفاتحين . كان صاحب سر النبي في المنافقين . كان عمر إذا مات ميت يسأل عن حذيفة فإن حضر الصلاة عليه صلى عليه عمر . ولاه عمر المدائن (بفارس) وكان له باع طويل في الفتوحات التي تمت في بلاد الفرس ، نقل عنه ٢٢٥ حديثًا . (الإعلام للزركلي جـ٢ ص١٧١) .
(١٠) ب : عن .

رأيت . قال : رأيت قومًا ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم ، فإذا قيل لهم : لمَ تفعلون؟ قالوا : قضى الله تعالى علينا وقدره ، فقال عليه السلام : سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم "أولئك مجوس أمتي" . هذا[١] نص صريح في أن المجبرة مجوس هذه الأمة[٢] .

وروي أيضًا عن جابر بن عبد الله[٣] ، قال : يكون في آخر الزمان قوم يعملون المعاصي ، ويقولون الله قدرها علينا . الراد عليهم يومئذ كالشاهر سيفه في سبيل الله . وكل ذلك يدل على أنهم المرادون بالحديث[٤] المتقدم ذكره .

فصــــل :

ومن جملة ما قالته المجبرة تفريعًا على أصولهم في مذاهبهم[٥] التي حكيناها عنهم قالوا : إنه يحسن منه تعالى أن يخلق حيوانًا في نار جهنم يعذبه[٦] بها أبدًا من غير جرم واستحقاق لذلك . وعلى استحسان ذلك قالوا : إنه تعالى[٧] يعذب أولاد الكفار في النار مع آبائهم أبدًا وإن لم يكلفوا ولم يعصوا الله تعالى . ولا ظلم أعظم ولا عبث أشنع مما جوزوه على الحكيم وأضافوه[٨] إليه تعالى الله عن قولهم وقُبْحُ ما جوزوه على الحكيم معلوم باضطرار /٦٥ ب لما تقدم .

وأما أولاد الكفار ، فيقال لهم : ليس يخلو إما إن يعذبهم تعالى من غير[٩] جرم ، أو يعذبهم بإجرام آبائهم . وكلا[١٠] الأمرين ظلم وعبث : أما كونه ظلمًا فظاهر ، وأما كونه

(١) ب : وهذا .
(٢) أ :– الأمة .
(٣) جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجى الأنصاري السلمي . ولد ١٦ هـ . صحابي من المكثرين في الرواية عن النبي (ص) . غزا تسع عشرة غزوة . وكانت له في أواخر أيامه حلقة في المسجد النبوي . توفي عام ٧٨ هـ ، ر(اجع دليل الفالحين ، جـ١ ، ص٥٢) .
(٤) أ :+ الأول .
(٥) ب :– في مذاهبهم .
(٦) أ : يعذبهم .
(٧) ب+ الله .
(٨) أ : وأضافوا .
(٩) ب بغير .
(١٠) أ : وكل هذا من .

عبثًا ؛ فلأن التعذيب لا يفعل إلا لغرض صحيح وليس في تعذيب من لا جرم له غرض صحيح .

فإن قالوا : الغرض في ذلك أن يزيد في غموم آبائهم . قيل لهم : إن تعذيب غير المستحق لاغتمام المستحق ليس بصحيح ، بل هو سفه وعبث ، وفاعله سفيه عابث . والسمع ورد مؤكدًا لما ذكرناه . قال تعالى : ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت ،٤٦) وقال تعالى : ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الإسراء ، ١٥) [و] قال تعالى : ﴿لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾ (طه ، ١٥) إلى غير ذلك من الآيات .

فإن قالوا : روي أن خديجة[١] سألت النبي عليه السلام عن أطفال[٢] ماتوا في الجاهلية ، فقال عليه السلام : هم في النار قيل لهم : هذا من الآحاد ، وهو[٣] يخالف بظاهره دليل العقل ودليل الكتاب ؛ فلا يصح الاحتجاج به في مثل هذا الموضع . ولو صح لحمل على أنهم كانوا بالغين مكلفين ، إلا أنها سَمّتهم أطفالاً لقرب عهدهم بالبلوغ كما قال الشاعر :

وأسرع في الفواحش كل طفل يجر المحرمات ولا يبالي

ونعارضه بما رواه بشر[٤] عن ربيع بن زيد الرقاشي عن أنس بن مالك[٥] عن النبي صلى الله عليه وآله أنه سُئل عن أطفال المشركين ، فقال : هم خدم أهل الجنة ، فقال : أليسوا يدفنون في مقابر الكفار ولا يصلى عليهم وذلك عقوبةً لهم . قيل لهم : إنه لا مضرة عليهم في ذلك ، ولا بد من المضرة في العقوبة . وإنما هذا تكليف منه تعالى للمسلمين لمالهم في ذلك من المصلحة .

---

(١) المقصود زوجة النبي ولدت ٦٨ قبل الهجرة تنتمي في نسبها إلى بني كلاب . أول امرأة تزوجها الرسول ولم يتزوج عليها حيث كانت في الأربعين من العمر . أول من آمنت بعد الرسول . لقبت بالطاهرة ، ماتت عن ٦٥ سنة .

(٢) ب : أطفالهما الذين .

(٣) أ : وأنه .

(٤) ب+ بن السري .

(٥) أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم كان يبلغ من العمر تسع سنين حين قدم الرسول إلى المدينة . ذهبت به أمه إلى الرسول قائلة للمصطفى إن ابنها غلام كاتب ، كان زاهدًا ضنين الكلام ، ملازمًا للمسجد حيث كان يصلي فيطيل القيام حتى تقطُر قدماه دمًا!! قال عنه أبو هريرة : ما رأيت أحدًا أشبه صلاة برسول الله (ﷺ) من أنس بن مالك . قال أهل السيرة : مات أنس بالبصرة سنة اثنين وتسعين ، وقيل ثلاث وتسعين ، وقيل إحدى وتسعين وهو ابن تسع وتسعين . (راجع صفة الصفوة لابن الجوزي ، جـ١ ، ص٧١٠ - ٧١٣ . دار الوعي بحلب طـ١ سنة ١٩٦٩م . وراجع الأعلام للزركلي ، جـ٢ ، ص٢٤) .

فإن قيل : أليس ورد في الشرع باسترقاقهم ، وذلك عقوبة لهم؟ قيل لهم : إن المضرة بانفرادها لا تكون عقوبةً ، بل لا بد فيها من قصد المجازاة على جُرم . ومن قصد[١] الاستخفاف بمن[٢] يفعل به المضرة ، وإنما هذا بمنزلة أمراض الصبيان في أنه ليس بعقوبة [٤٥ب] وإنما هو مصلحة للمكلفين ، ويعوض الله[٣] تعالى بذلك[٤] الصبيان عوضاً يصغر عنده ما نزل بهم ، على ما سنبين[٥] إن شاء الله تعالى . وإذا قد بينا أنه تعالى منزه عن فعل القبائح فلنبين أنه لا يريدها من عبيده . وقد دللنا في أبواب التوحيد على أنه تعالى مريد وكاره . فلنتكلم الآن فيما نريده من أفعاله وأفعال /٦٦أ عبيده ، وما الذي لا نريده ولا نكرهه ، على التفصيل .

(١) ب : فقد .
(٢) أ : ؟م .
(٣) ب : بعده .
(٤) ب– بذلك .
(٥) أ : ما يتبين .

باب في أنه لا يجوز أن يريد تعالى[١] القبائح من أفعال العبيد[٢]

ذهب شيوخنا إلى أنه تعالى لا يريد القبائح من فعل العبيد، ولا يرضاها ولا يحبها، بل يسخطها[٣]. وذهبت المجبرة والأشعرية والكُلاَّبية إلى أنه تعالى يريد[٤] كل ما حدث[٥] في العالم. فأراد الكفر والفواحش والمعاصي التي وجدت، وما أراد ما لم يحدث من الإيمان والطاعات من الكفار[٦]، بل يكرهها[٧] منهم. وزاد عليهم الأشعري بأنه تعالى أحب وجود القبائح والكفر ورضيه.

واعلم أن المخالفين لشيوخنا من يخالفهم في كونه تعالى مريدًا بإرادة حادثة. وفيهم من يقول إنه تعالى مريد لذاته. وفيهم من يقول بأنه تعالى مريد بإرادة قديمة. ولما ذهبوا إلى ذلك، فرعوا عليه قولهم: إنه يجب أن يكون مريدًا لكل ما يحدث: قبيحًا كان أو حسنًا. فينبغي أن نتكلم في ذلك، ثم نتكلم، من بعد، في أنه تعالى لا يريد القبائح.

(١) أ :- تعالى.
(٢) ب : عبيده.
(٣) ب : يكرهها.
(٤) ب : أراد.
(٥) ب : يحدث.
(٦) أ :- من الكفار.
(٧) ب : كرهها.

باب في أنه تعالى ليس بمريد لذاته ، ولا بإرادة قديمة

ذهب النجار إلى أنه تعالى مريد لذاته ، وذهب الأشعري إلى أنه مريد بإرادة قديمة ، وذهب شيوخنا إلى أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل . وكل هؤلاء المختلفين يسلمون بأن الإرادة أمرٌ زائدٌ على الداعي إلى الفعل الخالص ، الصارف أو المترجح عليه . وقد أخبرنا ، فيما تقدم ، أن الإرادة ليس إلا الداعي إلى الفعل[1] الخالص عن الصارف[2] أو المترجح عليه . فلا حاجة بنا إلى مكالمة هؤلاء المخالفين لشيوخنا إلاّ أن نباحثهم عن حقيقة الإرادة ، ونبين لهم ، بما قدمناه ، أن الإرادة ليس إلا الداعي المخصوص . فإذا بينا ذلك تبين أنه إذا لم يجز[3] أن يكون للحكيم داعٍ إلى القبيح بل له صارف عنه أنه لا يريد القبائح ، بل يكرهها ويسخطها . وإنما نحكي ما كلمهم به شيوخنا وما ألزموهم عليه[4] .

قال شيوخنا : لو كان تعالى مريدًا لذاته أو بإرادة قديمة لوجب أن يريد كل ما يصح أن يراد ، كما أنه تعالى لما كان عالمًا لذاته ، أو بعلمٍ قديم ، عند من يقول به ، فإنه يلزم أن يكون عالمًا بكل ما يصح أن يعلم . والذي يصحّ أن يعلم[5] [و] يراد ، هو ما يصح حدوثه ، وكونه مريدًا لكل ما يصح أن يحدث يؤدي إلى محال . فما أدى إليه كان[6] محالاً/٦٦ب . وإنما قلنا : إنه يؤدي إلى محال ؛ لأنه يلزم منه أن يكون مريدًا للكفر من المؤمن ، لأنه يصح أن يحدث منه ، ومريد للإيمان من الكافر لأنه يصح أن يحدث منه ؛ أو يصح على قول المخالف أن يحدثه في الكافر والمؤمن ، وذلك محال عند الجميع .

فإن قال : ما أنكرتم أن يقول المخالف إن إرادته تعالى تابعة لدواعيه ، كما أن عند شيوخكم الإرادة الحادثة لا في محل ، تابعة للدواعي . فلا يلزمهم أن يجيب [٤٦أ] بكونه تعالى مريدًا لكل ما يصح أن يحدث ، بل ما يدعوه الداعي إلى حدوثه قيل لهم :

(١) ب :- إلى الفعل .
(٢) ب : - الصارف .
(٣) ب : يحسن .
(٤) ب :- عليه .
(٥) ب :- يعلم .
(٦) ب : يكون .

إن المخالف صرح بأنه تعالى مريد للكفر والفواحش مع استحالة دواعيه تعالى[١] إلى ذلك[٢] ، فلم يمكنهم أن يقولوا بما قالته . وألزموهم أن يكون الله تعالى[٣] فاعلاً لمقدوراته لم يزل على معنى أن يكون فاعلاً في كل وقت معين وقبله ، لا إلى أول ؛ لأن الفعل يصح حدوثه في كل وقت معين ، وإن[٤] لا يكون لأفعاله حصر ؛ إذ الزيادة على ما فعل يصح حدوثها .

فإن قيل : فما قولكم في كونه تعالى مريدًا؟ أتقولون[٥] : إنه تعالى[٦] مريد لذاته ، لأنكم تذهبون إلى أن إرادته ترجع إلى دواعيه إلى الفعل ، ودواعيه ليس إلا علمه المخصوص ، وهو تعالى عالم لذاته عندكم قيل له : إنّا وإن قلنا بما حكيته فإنا نقول : إن[٧] الداعي إلى الفعل لا يكون إرادة له إلاّ إذا خلص من الصوارف أو ترجح عليها ؛ لأن الإرادة هي ما يقرب إلى الفعل ، قال الله تعالى : ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾ (الكهف ،٧٧) أي قرب من السقوط . والدواعي[٨] إنما تقرب من الفعل إذا خلص عن الصوارف ، وترجح عليها ، فلو قلنا فيه : إنه[٩] تعالى مريد لم يزل لأوهم أنه مريد لإحداث الفعل لم يزل ، وإحداثه لم يزل مستحيل .

ولو أطلقنا القول فيه تعالى بأنه مريد لأوهم أنه مريد لكل ما يصح حدوثه . وليس لنا أن نطلق ما يوهم الفاسد ؛ لأن داعي الحكيم لا يخلص إلى الفعل إلاّ إذا صح حدوثه في نفسه ، ولا يصح حدوثه إلا في المستقبل . والفاعل القديم سابق عليه لم يزل ، إلا إذا كان إحسانًا ومصلحة للمكلف ، وانتفت عنه وجوه القبح . وكل ذلك لا يتصور إلا في المستقبل . فصح أن دواعيه تعالى لا تكون إرادة إلا في المستقبل ؛ وبهذا نجيب من يحتج علينا بمثل قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل ،٤٠) .

---

(١) أ :– تعالى .
(٢) أ :– ذلك .
(٣) ب :– الله تعالى .
(٤) ب :– أن .
(٥) أ : تقولون .
(٦) أ :– تعالى .
(٧) أ :– أن .
(٨) ب : الداعي .
(٩) ب :– إنه .

إن هذه الآية وأمثالها تدل على أن إرادته تعالى[١] محدثة . فلو كانت إرادتهُ هي دواعيه إلى الإحسان مثلاً لما كانت محدثة بأن نقول : خلوص دواعيه إلى الإحسان أو[٢] إلى إحداث الفعل ، هو أمر متجدد ، وهو مستقبل . ويكون الداعي إرادةً/٦٧أ . فإرادته تعالى مستقبله .

وحكى شيوخنا عمن ينفي الإرادة الزائدة التي يثبتونها أنهم يقولون[٣] : معنى كونه تعالى مريدًا لأفعاله هو أنه فعلها وليس بساهٍ ولا مكره عليها . ومعنى كونه مريدًا لأفعال عبيده أنه أمر بها . وهذا في الحقيقة يرجع إلى ما قلناه[٤] ؛ لأن الذي يفعل الفعل ليس بساهٍ ولا مكره ، فإنه لا يفعله إلا لداعٍ . والأمر بالفعل لا يأمر به إلا لداعٍ له إلى ما يأمر به . فالعبارة عن كونه تعالى مريدًا لفعله بداعيه إليه ، وعن كونه مريداً لفعل غيره[٥] بداعيه إليه[٦] الذي يدعوه إلى الأمر به أولى .

قال شيوخنا أصحاب أبي هاشم : وإذا ثبت أنه تعالى مريد لا لذاته ولا لبعض صفاته نحو كونه تعالى[٧] موجودًا ، أو حيًا قادرًا ، أو عالمًا ؛ لأن كل ذلك ثبت[٨] . ولا يجب كون الحي مريدًا ولا بإرادة قديمة ثبت أنه مريد[٩] بإرادة حادثة[١٠] .

فإن قيل : لو كان مريدًا بإرادة حادثة للزم أن يريد إحداثها بإرادة أخرى ، وذلك يؤدي إلى إحداث [٤٦ب] إرادات لا نهاية لها قيل له : إنه لا يلزم ذلك ، ألا ترى أن أحدنا لا يفعل إلا بإرادة حادثة ، ثم لا يريد الإرادة[١١] ، ولا يؤدي إلى ما لا نهاية له . فكذلك فيه تعالى . وتبين بهذا أن العلة في إحداث الفعل بإرادة ليس هو حدوثه ، بل العلة فيه هو[١٢]

---

(١) أ :– تعالى .
(٢) ب : و .
(٣) ب :– أنهم يقولون .
(٤) ب : ما نقول .
(٥) أ : الغير .
(٦) ب :– إليه .
(٧) أ :– تعالى .
(٨) في الأصل : يثبت .
(٩) أ :– مريد .
(١٠) الجملة هنا بها شيء من الاضطراب في الصياغة ، "المحقق" .
(١١) ب : إلا إرادة .
(١٢) ب :– هو .

أن ذلك الفعل مقصود بالداعي . فكل ما كان كذلك من الأفعال فإنه لا يفعل إلا بإرادة ، وليس كذلك الإرادة ؛ لأنها تفعل تبعًا للداعي[١] فلم يجب أن يفعل بإرادة .

قالوا : وإذا صح أنه مريد بإرادة حادثه لم[٢] يصح أن تحدث في ذاته لما تقدم أنه يستحيل أن يكون محلاً . ولم يصح أن تحدث في جسم حي ؛ لأنه يلزم أن يكون ذلك الحي مريدًا بها ؛ لأنها[٣] أخص به ، ولم يصح أن يحدث في جماد ؛ لأنه يستحيل وجودها فيه ، ألا ترى أنه لا يصح حدوثها في بعض الحي منا إذا لم يكن ذلك البعض مثبتًا بنية القلب كاليد والرجل . ولو[٤] صح وجودها في هذه الأعضاء لصح أن يفعلها فيه بالقدرة التي فيها . فكنا نجد الإرادة في اليد . فأولى أن لا يصح وجودها في جماد . فلم تبق إلا أنها حادثة لا في محل .

فإن قيل : إن حدوث الأعراض لا في محل محال قيل له : إن ذلك لا يعلم باضطرار ، يبين هذا أن العَرَضَ لا يعلم إلا بالاستدلال[٥] ، فكيف نعلم أحكامه باضطرار؟ يعنون بالعرض /٦٧ب المعنى الذي يثبتونه . فإذا دل الدليل على وجود بعض الأعراض ، لا في محل ، وجب القول به والإعراض عن الاستبعاد .

ولقائل أن[٦] يقول : إنكم بنيتم هذا على القول بالمعاني . وقد بينا بطلان القول بها . ولأنكم تقولون إن حقيقة الإرادة هي ما نجده من أنفسنا من ميل القلب إلى المراد ، وهذا الأمر لا يمكن تصوره موجودًا لا في محل ، وما[٧] لا يمكن تصوره لا يمكن إثباته .

ثم سألوا أنفسهم ، فقالوا : إنْ قيل الإرادة الموجودة لا في محل لا اختصاص لها بالقديم تعالى ، فلم يكن بأن توجب كونه مريدًا أولى من أن توجب كون الأحياء منا مريدين . وأجابوا بأن الإرادة الموجودة لا في محل مختصة بالقديم ، يبين هذا أن إرادتنا

---

(١) ب :+ إلى الفعل .
(٢) ب : ولم .
(٣) أ :- لأنها .
(٤) ب : إذ .
(٥) أ : باستدلال .
(٦) أ :- أن .
(٧) أ : فما .

المختصة بنا هي ما كانت موجودة في أبعاضنا فما[١] وجدت لا[٢] في بعضنا يستحيل أن توجب كوننا مريدين . فإذا انقطع حكم هذه الإرادة عن كل الأحياء ثبت لها الاختصاص به تعالى .

ولقائل أن يقول : إن اختصاص العلة بالمعلول لا بد من[٣] أن يكون أمرًا[٤] زائدًا على وجوبها[٥] وإيجابها الحكم له ، إذ لو لا ذلك الوجه لم يكن بأن توجب تلك العلة حكمها لمعلول[٦] مخصوص دون غيره . فهل تثبتون لهذه الإرادة وجهًا مع القديم تعالى ليس لها ذلك مع غيره من الأحياء أم لا؟ فإن قالوا : نعم قيل لهم[٧] : بينوا ذلك ، ولا وجه إلى بيانه[٨] لأن وجودها ، وذاتها لا وجه له مع القديم إلا وذلك حاصل مع الحي ، وإن قالوا : لا قيل لهم : فقد لزم سؤال السائل .

وقولهم : إن هذه الإرادة لا تصح أن توجب حكمًا للحي منا ، فكانت مختصةً به تعالى[٩] يقال[١٠] لهم : إنما لا يصح ذلك ؛ لأنها ليست مختصة بنا ، كما ليست[١١] مختصة بالقديم تعالى . فإن صح أن يوجب حكمها[١٢] للقديم[١٣] عدم اختصاصها به ، لزم أن يوجب حكمها لنا مع عدم اختصاصها بنا ، وإلا لمَ أوجبت له تعالى الحكم [٤٧أ] دوننا . فالوجه في إرادة القديم تعالى هو ما اخترناه .

وألزم شيوخنا - رحمهم الله تعالى[١٤] - المجبرةَ بأنه تعالى لو أراد القبائح لكان على صفة مذمومة .

---

(١) أ : - فما .
(٢) أ : - لا .
(٣) أ : - من .
(٤) ب : وجهاً .
(٥) أ : وجودها .
(٦) أ : بمعلول .
(٧) أ :- لهم .
(٨) ب : لإثباته .
(٩) ب :- تعالى .
(١٠) أ : ويقال .
(١١) ب : لا أنها .
(١٢) أ :- حكمها .
(١٣) ب :+ مع .
(١٤) ب :- رحمهم الله تعالى .

أما من جعل الإرادة فعلاً له تعالى[١] قال : إن إرادة القبيح قبيحة ، والله تعالى منزه عن القبيح ، ومن قال : إنها راجعة إلى داعيه قال : إن مَنْ علم العقلاء منه أنه يريد الفواحش والمقبحات فإنهم يستنقصونه ويذمونه ، ألا ترى أنهم /٦٨أ يذمون من علموا[٢] أنه يريد قتل ذراريهم ، وأخذ أموالهم من غير استحقاق لذلك ، والله تعالى منزه عن النقائص .

وألزموهم أيضًا أنه أمر الكافر بالإيمان ونهاه عن الكفر . والأمر بالفعل بعث عليه ، وتقريب منه . والحكيم لا يقترب ولا يبعث على ما يكرهه ؛ لأن ذلك سفه وعبث . والنهي تبعيد عن[٣] الفعل ومنع منه . والحكيم لا يبعد عما يريد . وأيضًا فلو أراد تعالى من الكافر الكفر ، وكره منه الطاعة[٤] لكان قد أمره[٥] بالطاعة ليتركها ، ونهاه عن الكفر ليفعله . وفي هذا عكس ما يفعله العقلاء . فكان يجب ، لو أراد من الكافر الكفر ، أن يكون مطيعًا لله ؛ لأن طاعة الغير ليس إلا فعل ما يريده ، وكان أعلى رتبة منه . والسمع مؤكد لما قلناه[٦] . قال الله تعالى : ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاَّ نُفُورًا﴾ . (الإسراء ،٤١) . فأخبر تعالى أنه صرف القول في القرآن ليتذكر من لم يتذكر[٧] . وقال في أهل الكتاب : ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ﴾(البينة ،٥) . وقال ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات ،٥٦) ، وقال ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ (غافر ،٣١) وللعالمين ، ولا يحب الفساد[٨] . ومحبة الفعل هي الإرادة له إذا لم يكن صاحبها محمولاً عليها . ولا يلزم عليه أن يكون شارب الدواء الكريه محبًا لشربه ؛ لأنه محمول على تلك الإرادة . وقال تعالى : ﴿وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ (الزمر ،٧) . والرضاء بالفعل هو[٩] الإرادة له إذا وقع كما أراده المريد ؛ إذ لو كان معنى

---

(١) ب :- تعالى .
(٢) أ :+ منه .
(٣) ب : من .
(٤) أ : الإيمان .
(٥) أ : أمر .
(٦) أ : لما قلنا .
(٧) أ : ليتذكروا من يتذكر .
(٨) جاء في سورة آل عمران ، ١٠٨ : ﴿وما الله يريد ظلمًا للعالمين﴾ ، وجاء في سورة البقرة ، ٢٠٥ : ﴿والله لا يحب الفساد﴾ .
(٩) ب : هي .

غيرها لصح أن يوجد ما ذكرناه ، ولا يوصف بأنه رضي بالفعل . ويقال[١] : رضي فعله ولا يكون مطابقًا له .

واحتج المخالف بأشياء ، منها : أنه لو أراد من العاصي الطاعة ، فلم توجد لكان ضعيفًا ، كما أن الملك إذا أراد من جنده فعلاً فلم يوجد دل على ضعفه تعالى[٢] الله عن[٣] ذلك . والجواب : لم[٤] قلتم ذلك؟ وما الجامع بين الشاهد والغائب[٥]؟ والفرق بينهما أن الملك لا يريد من جنده إلا ما فيه منفعة ودفع ضرر عنه ، وهو مضطر إلى دفع ذلك عنه . فلو قوي على إكراههم ذلك لأكرههم عليه ، فلما لَمْ يَقْوَ على ذلك دل على ضعفه . وليس كذلك الباري سبحانه ؛ لأن ما يريده من العبد إنما يريده للنفع الراجع إلى العبد ، ويريده منه أن يفعله /٦٨ب باختياره ، ولو أراد بإكراهه لوجد لا محالة ؛ ولذلك[٦] لم[٧] يدل فقد ما يريده منه[٨] باختياره على ضعفه ، يبينه أن ما يريده القادر من فعل نفسه هو الذي يدل وجوده على قدرته وكمال أحواله ، وفقده أيضًا يدل على ضعفه . فأما وجود فعل الغير فإنه لا يدل على[٩] قدرته ، وفقده أيضًا لا يدل على ضعفه ؛ ولهذا يدل فقد ما يريده من غيره بإكراه على ضعفه ، لفقد فعله الذي هو الإكراه لا فقد فعل غيره .

وعارضهم أصحابنا بأنه تعالى يأمر [٤٧ب] الكافر بالطاعة فلا يفعلها ، فلا[١٠] يدل على ضعفه ، وفقد ما أمر به الملك جنده يدل على ضعفه . وما افترقا إلا لما ذكرنا . فكذلك هذا في الإرادة . وقولكم : إنهما إنما[١١] افترقا ؛ لأن الملك لا يأمر إلا بما يريد[١٢] ، والباري تعالى يأمر بما لا يريد . ففقد المراد هو الدلالة على الضعف بعيد ؛ لأن

---

(١) ب : أو يقال .
(٢) أ : وتعالى .
(٣) أ : على .
(٤) ب : ولم .
(٥) ب :+ في ذلك .
(٦) ب : فلذلك .
(٧) ب : لا .
(٨) أ :- منه .
(٩) أ :- على .
(١٠) أ : ولا .
(١١) ب :- إنما .
(١٢) أ : يريده .

فقد الأمر، أي المأمور به[١]، أدخل في هذه الدلالة من فقد الإرادة؛ لأن الإرادة لا تظهر كظهور الأمر ومخالفته. وعلى أن عندهم أن الأمر بالفعل يكون أمرًا به من دون إرادة الفعل. فمن أين لهم أن الملك لا يأمر إلاّ بما يريده؟ ومنها أنه تعالى لو أراد الطاعة من الكافر لكان قد أراد منه[٢] ما علم أنه لا يكون. والحكيم لا يريد ما علم أنه لا يكون.

والجواب أن هذه دعوى تبطل بالأمر، فيقال: إذا جاز أن يأمر بما علم[٣] أنه لا يكون، ويكون حكيمًا مع ذلك، جاز مثله في إرادة ما يعلم أنه لا يكون، ويقال لهم: إن عنيتم أنه لا يصح من القادر أن يريد فعلاً يعلم أنه لا يكون بطل بالواحد منا. فإنه يعلم أنه يريد أن يؤمن من في العالم من الكفار في هذه الساعة، وهو يعلم أنه لا يكون ذلك. وإن عنيتم أن هذا المريد لا يكون حكيمًا في هذه الإرادة قيل لكم: أنتم لا تعتبرون وجه حكمته في أفعاله، فجوزوا أن يريد مثل هذه الإرادة. وأيضًا فإن أحدنا يكون حكيمًا في إرادة الإيمان من الكفار أجمع في ساعة واحدة، مع العلم بأن ذلك لا يكون. والنبي حكيم في إرادة الإيمان من أبي لهب، مع إخبار الله تعالى إياه بأنه لا يؤمن.

ومنها قولهم: إنكم تقولون إن الله تعالى يريد الطاعة فلا تكون، ويريد إبليس/٦٩أ المعصية فتكون. والجواب أنا لا نطلق هذا القول؛ لأنه يوهم مغالبة إبليس للباري تعالى، كما لا نطلق مثله، نحن وأنتم، في أمر الله تعالى بالطاعة وأمر إبليس بالمعصية، وإنما نقول: إنه تعالى يريد الطاعة من المكلف رحمةً منه له ولطفاً، فلا يفعلها لجهله وهواه. ولو شاء أن يكرهه عليها لفعلها لا محالة؛ لكنه لا يكرهه عليها[٤] ليفعلها[٥] باختياره، فيستحق الثواب. ويريد منه إبليس المعصية فيفعلها لهواه لا لإرادة[٦] إبليس، لكن ذلك يوافق إرادته. ولو أراد إبليس أن يكرهه على المعصية لما أمكنه.

(١) ب :- أي المأمور به.
(٢) ب :- منه.
(٣) ب : يعلم.
(٤) ب :+ الحكيم.
(٥) أ : ليفعله.
(٦) أ : إرادة.

ومنها قولهم لنا : عليكم مسألة فقهية ، وهو إذا قال المديون لغريمه : والله لأقضينك دينك غدًا إن شاء الله تعالى ، و[١]مضى الغد ولم يقضه دينه ، فإنه يحنث في يمينه ، مع أن قضاء الدين طاعةٌ لله[٢] تعالى ؛ فدل أن ما لم يوجد من الطاعات لا يريده الله تعالى من العبد .

والجواب أن هذا الكلام لا يخرج مخرج الشرط ، وإنما يخرج لاتفاق الكلام عن[٣] حكمة ؛ ولهذا لو قال [رجل] لامرأته : إنْ دخلتِ الدار فأنت طالق إن شاء الله تعالى ، وكان المطلق ممن[٤] يأمره تعالى بالتسريح ، فدخلت الدار فأنها لا تطلق ، وإنْ وجد سبب الطلاق وشرطه ، وإذا لم يكن شرطًا ، بل أوقف يمينه لم يحنث .

وقال شيوخنا : ولو كان شرطًا في قضاء الدين لم يلزمنا [٤٨ أ] ما قالوه أيضًا ؛ لأنا لا نقول : إنه تعالى يفعل إرادة الطاعات في كل وقت ، وإنما نقول إنه تعالى أرادها عند الأمر بها[٥] . وقول المديون : لأقضينك دينك إن شاء الله تعالى يتناول إرادة مستقبلة ، وليس يفعلها الله تعالى ؛ فلذلك[٦] لم يحنث .

ومنها قوله تعالى : ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ (يونس ، ٩٩) . وقوله : ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ . (النحل ، ٩) ، وقوله : ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ (السجدة ، ١٣) .

والجواب أن المراد بالمشيئة ، في هذه الآيات ، مشيئة القهر والإلجاء . وكذلك روي عن المفسرين . قال الكلبي : هو مشيئة حتم . والذي يدل على صحة ما ذكرنا أنه تعالى حكى عن المشركين أنهم قالوا : ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾(الأنعام ،١٤٨) . ثم أنكر ما قالوه بقوله : ﴿وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾(الأنعام ،١٤٨) ، أي تكذبون ، ثم قال بعده : ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأنعام ، ١٤٩) ، أي : لم يشأ كفركم . ولو شاء[٧] أن يكرههم على الإيمان لوُجد منكم .

(١) ب :- و .
(٢) أ : الله .
(٣) أ : من .
(٤) أ : من .
(٥) أ- بها .
(٦) أ : وكذلك .
(٧) أ : شئنا .

ففرق تعالى ، بين المشيئتين ؛ ولذلك قال في الآية الأخرى : ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس ، ٩٩) ، أي : الله تعالى يقدر على إكراههم على الإيمان ، ثم لا يكرههم عليه . وأنت لا تقدر على ذلك أيها الرسول . فدع عنك ما ليس في وسعك ، فليس عليك إلا البلاغ .

ومنها قولهم : إن المسلمين يقولون : ما شاء الله كان[١] وما لم يشأ لم يكن . فصح أن كل كائن يريده الله تعالى وما[٢] لا يريده[٣] فليس بكائن .

والجواب أن المسلمين يخرجون هذا مخرج المدح له تعالى بالقهر والاقتدار . يريدون به ما يشاء[٤] من أفعاله تعالى ، فإنه يكون ، ولا يمكن منعه منه ، وما لا يشاء من أفعاله فإنه لا يكون ، ولا يمكن إلجاؤه إليه ، بخلاف سائر القادرين . وليس يدخل في ذلك أفعال العباد ؛ لأن فيها الفواحش والكفر وسب الباري . ومعلوم أنه لا يستحق المدح بإرادة ذلك ، فكيف يمدح به[٥] .

والذي يثبته أن المسلمين يقولون : نستغفر الله من جميع ما كره الله . فيطلقون القول بأنه تعالى[٦] يكره جميع المعاصي ، فكيف يجوز أن يعنوا بقولهم : ما شاء الله كان الكفر والمعاصي . وإذ قد تكلمنا في أنه[٧] تعالى منزه عن القبائح كلها[٨] فلنتكلم في أن كل ما يفعله[٩] فهو حسن ، ونبين وجه حُسنه .

(١) أ :- كان .
(٢) ب :- ما .
(٣) ب+ منا .
(٤) ب : ما شاء .
(٥) في أ : بإرادة ذلك بمزية .
(٦) أ :- تعالى .
(٧) ب : في أن الله .
(٨) ب :- كلها .
(٩) ب : فعله .
(١٠) ب :- تعالى .
(١١) أ :- السلام .

الكلام في خلق القرآن

ذهب شيوخنا إلى أن القرآن فعل من أفعاله تعالى[١٠] ، وأنه تكلم به بحسب مصالح العباد ، وكذلك كل ما تكلم به مما أوحى به إلى الأنبياء عليهم السلام[١١] . وليس في كلامه تعالى أمر بقبيح ولا نهي عن حسن ، ولا في إخباره كذب . وليس في خطابه تعمية ولا تلبيس ، وليس فيه إلاّ ما هو دلالة على مراده : إما بنفسه أو مع قرينةٍ ؛ لأن كل ذلك قبيح ، وهو يتعالى عن فعل القبيح .

واتفق المسلمون على أنه تعالى متكلم ، وأن القرآن كلامُهُ ونطق به القرآن أيضًا ، قال الله[١] تعالى : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (التوبة ، ٦) والمراد[٢] به القرآن . وقال تعالى[٣] ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾ (البقرة ،٧٥) وأراد به التوراة .

وذهب أصحابنا[٤] إلى أن الله تعالى رب [٤٨ب] القرآن وخالقه . وأنه مخلوق كسائر أفعاله .

وذهب أصحاب الحديث[٥] والحنابلة[٦] إلى أن هذا القرآن هو كلام الله تعالى ، وأنه قديم غير مخلوق ولا محدث .

---

(١) ب :- الله .

(٢) ب : وأراد .

(٣) ب :- تعالى .

(٤) ب :+ أيضاً .

(٥) أصحاب الحديث هم أهل الحجاز : أصحاب مالك بن أنس ، وأصحاب محمد بن إدريس الشافعي ، وأصحاب سفيان الثوري ، وأصحاب أحمد بن حنبل ، وأصحاب داود بن علي بن محمد الأصفهاني . وإنما سموا أصحاب الحديث ؛ لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص ، ولا يرجعون إلى القياس : الجلي والخفي ما وجدوا خبرًا أو أثرًا (الشهرستاني ، جـ١ ، ص٢٠٦) . وهم الصنف الثاني من أصناف أهل السنة والجماعة حسب البغدادي في الفرق بين الفرق ، حيث قال : والصنف الثاني منهم أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث من الذين اعتقدوا في أصول الحديث مذاهب الصفاتية في الله وفي صفاته الأزلية ، وتبرؤوا من القدر والاعتزال ، وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل . وأثبتوا الحشر من القبور مع إثبات السؤال من القبر ، ومع إثبات الحوض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب التي دون الشرك . وقالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها ، ودوام عذاب النار على الكفرة . وقالوا بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي . وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة . ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمة الذين تبرؤوا من أهل الأهواء الضالة . ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة ومن إجماع الصحابة . ورأوا جواز المسح على الخفين ووقوع الطلاق الثلاث ، ورأوا تحريم المتعة ، ورأوا وجوب طاعة السلطان فيما ليس بمعصية . ويدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك ، والشافعي ، والأوزاعي ، والثوري ، وأبي حنيفة ، وابن أبي ليلى ، وأصحاب أبي ثور ، وأصحاب أحمد بن حنبل ، وأهل الظاهر ، وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية ، ولم يخلطوا فقهه بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة . (راجع الفرق بين الفرق ، ص ٣٣٧ - ٣٣٩ . مقالات الإسلاميين ص٢١١ ، ٢٩٠ - ٢٩٧) .

(٦) أصحاب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الوائلي ، إمام المذهب الحنبلي وأحد الأئمة الأربعة . أصله من مرو . وكان أبوه والي سرخس . ولد ببغداد عام ١٦٤ هـ فنشأ منكبًا على طلب العلم . توفي ٢٤١ هـ . ارتبطت محنة خلق القرآن بابن حنبل حيث قيل عنه إنه : شهيد محنة خلق القرآن . (راجع الأعلام للزركلي جـ١ ص٢٠٣ ، موسوعة الفكر الإسلامي ، ص٤٨ - ٥١) .

وذهبت /٧٠أ الأشعرية والكلابية إلى أن هذا القرآن المتلو ليس بكلام الله تعالى ، ما تكلم به ولا بمثله ، وإنما الله تعالى متكلم بكلام قديم قائم بذاته ليس من جنس الحروف والأصوات ، ولا هو متجزئ ، بل هو معنى واحد . وهو مع ذلك سور وآيات ، وأمر ونهي وخبر ، وأن هذا القرآن عبارة عن كلامه القائم بذاته .

وينبغي أن نتكلم أولاً على من سلم أن هذا المتلو هو كلامه تعالى ، فنبطل[١] قولهم : إنه قديم ، ثم نتكلم على من أثبت له كلامًا ليس من جنس المنظوم من الحروف المسموعة .

قال أصحابنا : إن أكثر أصحاب الحديث لا يحصلون معنى القديم ، وأنه هو الذي لا أول لوجوده ، وهو الله وحده . وإن أحسنا الظن بهم قلنا : إنهم يعنون بوصف القرآن بذلك أنه متقادم الوجود ، كما قال تعالى : ﴿حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ (يس ، ٣٩) . وكما يقال نبأ[٢] قديم ، أي القرآن متقدم الوجود على سائر أفعاله تعالى . كما روي عنه عليه السلام أنه[٣] قال : "كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر"[٤] .

وحكي عنهم أنهم يذهبون إلى أن الاسم هو المسمى . ثم وجدوا أسماء الله تعالى في القرآن فتجوزوا عن القول في القرآن إنه محدث مخلوق ليسلموا[٥] [من] القول بأن الله تعالى مخلوق ؛ ولهذا سمع عمن يقول بهذا : إن سورة الإخلاص قديمة لأن فيها اسم الله تعالى[٦] ، وتبت يدا أبي لهب مخلوق لأن أبا لهب مخلوق ، فإن ذهبوا إلى هذا فقد بنوا خطأ على خطأ ، لأن الاسم هو حروف منظومة مسموعة ، فكيف تكون ذات الله تعالى؟ والاسم يوجد في محال كلامنا ، وذات الله تعالى يستحيل عليها الحلول . والاسم يوجد من قبلنا والله تعالى واجب الوجود بذاته . وقد ألزم من قال بهذا أنه ذكر اسم النار تحرق المحال التي يوجد فيها قوله نار ؛ فبطل تفريعهم على هذا الخطأ بأن اسم الله تعالى قديم .

ويلزم من قال بهذا التفريع أن يكون ما في القرآن من أسمائه تعالى قديمًا وسائر القرآن محدثًا . وهذا في غاية الركاكة . والعلم بأن جنس الكلام محدث ، وفعل الفاعل

---

(١) أ : فبطل .
(٢) أ : نبأكم .
(٣) أ :– أنه .
(٤) راجع صحيح البخاري جـ٢ ص٩٨٦ .
(٥) أ : أيسلموا .
(٦) أ :– تعالى .

هو علم ضروري ، فما نذكره في ذلك هو تنبيه لا دلالة ، مثل قولنا لهم : إن الكلام لا يحتمل البقاء ؛ ولهذا لا يتصل إدراكنا له . والقديم واجب الوجود والبقاء لذاته[١] ، فكيف يصح أن يكون قديمًا /٧٠ب . ولأن الكلام[٢] ليس إلا حروفًا متوالية ، مثل قولنا : الحمد لله . فإنه يجب أن يتقدم الألف على اللام ، واللام على الحاء ، ثم الميم على الدال لتتركب كلمة الحمد ، وإلاّ لم يكن بأن يكون حمدًا أولى من أن يكون دمحًا أو محدًا . فإذا صح هذا فكيف تكون اللام قديمةً وقد تقدمها في الوجود الألف ، وكذلك الحاء ، والميم . وكيف يكون الألف منه قديمًا وهو لا يتقدم اللام[٣] المحدثة إلاّ وقتًا واحدًا ؛ لأنه لو تقدمه أكثر من وقت واحد وكذلك كل حرف على صاحبه لم يكن الحمد ، وكذا[٤] هذا في كل كلمة من القرآن . ولو كان قديمًا وكان به تعالى [٤٩أ] متكلمًا لم يزل ، لكان تعالى منقوصًا ، لأنه كان لا ينتفع به أحد ، لأنه لم يكن فيما لم يزل حي غير الله تعالى ، فينتفع به . والانتفاع به ، الراجع إليه سبحانه[٥] مستحيل ، ويتعالى الله عن النقص .

ووصف الله تعالى القرآن بأنه محكم ، ومفصل ، وموصل ، وآيات عربي ، وناسخ ، ومنسوخ ، وحديث ، دليل على أنه ليس بقديم ؛ لأن كل ذلك من صفات الأفعال . وقال تعالى : ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًا﴾ (الزخرف ،٣) . وهذا صريح في أن الله تعالى جعله ، فكيف يكون قديمًا؟

وروي عن السلف أنهم قالوا : معنى جعلناه : خلقناه . وروي ذلك عن ابن عباس ومجاهد[٦] ، وقال تعالى : ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنبياء ،٢) . والذكر هنا هو الآية المذكِّرة المنبهة ، وقد سمَّاه الله تعالى ذكرًا

---

(١) ب : بذاته .
(٢) أ : القرآن .
(٣) ب : الام .
(٤) ب : وهكذا .
(٥) أ :- سبحانه .
(٦) مجاهد بن جبر ، أبو الحجاج المكي ، مولى بني مخزوم . تابعي . مفسر من أهل مكة . ولد سنة ٢١ هـ . قال عنه الذهبي : شيخ القراء والمفسرين . أخذ التفسير عن ابن عباس ، قرأه عليه ثلاث مرات . يقف عند كل آية يسأله : فيم نزلت ، وكيف كانت . وتنقل في الأسفار ، واستقر في الكوفة . وكان لا يسمع بأعجوبة إلا ذهب فنظر إليها : ذهب إلى "بئر برهوت" بحضر موت ، وذهب إلى "بابل" يبحث عن "هاروت وما روت" . أما كتابه في التفسير فيتقيه المفسرون . وسئل الأعمش عن ذلك ، فقال : كانوا يرون أنه يسأل أهل الكتاب يعني النصارى واليهود . ويقال إنه مات وهو ساجد سنة ١٠٤ هـ . (الأعلام للزركلي جـ٥ ص٢٧٨) .

وحمله على أنه هو الرسول يبعد[١] ؛ لأنه قال تعالى : ﴿إلا استمعوه وهم يلعبون﴾ وقولهم : إن تنزيله محدث عدول عن ظاهر الآية من غير دليل .

فصـــل:

فأما من قال : إن كلامه ليس من[٢] جنس الحروف والأصوات ، وإنه شيء واحد لا يتجزأ فقد قال بما لا يعقل . وخرق إجماع السلف[٣] وأعرض عما يُعرف من دين النبي صلى الله عليه باضطرار ؛ لأن الصحابة ، ومن بعدهم ، وكذلك العلماء في كل عصر ، لو سئلوا عن كلام الله تعالى لما أشاروا إلاّ إلى هذا[٤] القرآن المتلو في المحاريب[٥] المكتوب في المصاحف .

فإن قيل : إن[٦] هذا المتلو ليس[٧] هو كلام الله تعالى عندكم ، لأن الكلام عندكم لا يحتمل البقاء ، وما فعله الله[٨] تعالى قد عدم . فما ألزمتمونا لازم لكم قيل له : بل هذا الذي نتلوه هو كلام الله تعالى في الحقيقة عندنا ؛ لأن الكلام يضاف إلى المتكلم به على الحقيقة على معنيين :

أحدهما : أنه فاعل له في حالة /٧١أ .

والثاني : على معنى المبتدئ بنظمه وصورته وغيره يحتذي به . كما نقوله فيما نتلوه[٩] من الشعر إن هذه قصيده امرئ القيس [١٣٠-٨٠ ق . هـ] وهذه خطبة النبي صلى الله[١٠] ، وفقه أبي حنيفة إلى غير ذلك . وهذه حقيقة عرفية .

---

(١) أ : فبعد .
(٢) أ :- من .
(٣) ب :+ والخلف .
(٤) ب :- هذا .
(٥) وقد تقرأ "المحاريت" ولعل المقصود "المتلو المسموع بالأذن" ، لأن المحارة من الأذن جوفها ومن ثم يكون الجمع محاريت . (راجع المعجم الوسيط جـ١ ص٢٠٦) .
(٦) ب : ليس .
(٧) ب : هذا .
(٨) ب :- الله .
(٩) ب : نتلو .
(١٠) ب : عليه السلام .

وعلى هذا الوجه [الثاني] نضيفه إلى الله لا على المعنى الأول . فصح أنا نقول : إن هذا القرآن[١] كلام الله تعالى على الحقيقة . وأما قولهم : إن الكلام هو معنى قائم بالمتكلم ، وليس[٢] من جنس الأصوات والحروف ، وأن من قام به هو المتكلم ، فالكلام عليه في موضعين :

أحدهما : أن نبين أنه لا طريق إلى إثبات هذا المعنى في الشاهد والغائب ، فيجب نفيه .

والثاني : أن نبين أن الكلام والمتكلم في اللغة العربية[٣] ليس هو ما ذهبوا إليه . فلو ثبت لهم مثلاً أن المتكلم يقوم به المعنى الذي ذهبوا إليه لما جاز أن يسمى ذلك كلامًا ، ولا من قام به متكلمًا ، وإنما الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة ، المتميزة ، المستعملة في المعاني . والمتكلم هو الفاعل له .

أما الكلام في القسم الأول ، وهو أنه لا طريق إلى إثبات هذه المعاني في الشاهد والغائب ، فإنه يقال لهم : ما طريقكم إلى إثباته في الغائب؟ أتقولون إنه يثبت في الشاهد ثم[٤] يثبت في الغائب بناءً عليه ، أم تستدلون على إثباته ابتداءً في الغائب؟

فإن قالوا : إن الطريق في إثباته شاهدًا وغائبًا واحد وهو [٤٩ ب] الكلام المسموع ؛ لأنه لولا قيام[٥] كلام المتكلم سوى هذا المسموع ، لما أمكنه أن يتكلم به ؛ ولهذا قلنا : إن هذا المسموع[٦] ليس يختص بأمر أزيد من حدوثه وانتظامه ومطابقته لِلُغَةِ من يتكلم به ، وكونه خطابًا لمن خوطب به ، إن كان من كلام الله تعالى وأن[٧] يجعله معجزًا[٨] إن كان من كلامه تعالى وجعله معجزًا لنبي[٩] .

---

(١) ب+ هو .
(٢) أ مكرر : وليس من جنس ..... به هو المتكلم .
(٣) أ :- و العربية
(٤) ب : و .
(٥) أ : قام .
(٦) ب+ هو حكاية أو عبارة عن القائم بالمتكلم . قيل لهم إن هذا المسموع .
(٧) في أ : ؟ل؟عا!! ويمكن قراءتها بليغًا ، لكن يبقى السياق مضطربًا . "المحقق" .
(٨) ب :+ أو من كلام العبيد إذا لم يقصدوا به العبث وكونه بليغاً فصيحاً معجزاً .
(٩) ب :- لنبي .

فأما حدوثه فيحصل بكون فاعله قادرًا ، وانتظامه بكونه عالمًا ، ومطابقته[١] للغة المستعملة بكونه قاصدًا إلى استعماله على تلك اللغة . وكونه خطابًا لغيره بكونه قاصدًا إلى أن يفهم به مراده ذلك المخاطب . وكونه فصيحًا معجزًا يحصل بعلمه بأعلى مراتب الفصاحة . وكونه قاصدًا إظهاره[٢] تصديق النبي في دعواه ، ولا مقتضى لما زاد على ما ذكرناه[٣] .

والتكلم بمنزلة الكتابة وغيرها من /٧١ب الصناعات في أنه لا بد فيها من قدرة وعلم وإرادة وفكر ، إذا كان من فعلنا ، ولا يحتاج فيها إلى معنى يقوم بالكاتب ليصح[٤] منه فعل الكتابة ، فكذلك هذا في التكلم[٥] .

فإن قالوا : إنا نجد من أنفسنا قبل الكلام[٦] معنى لولاه لما أمكن أن نأتي بهذا المنتظم[٧] من الحروف ، ونعلم أن كل متكلم هذه حاله قيل لهم : إن الذي نجده هو استحضار تصور الكلام والعزم على التكلم ، وعلمنا بحروف هذا المنظوم ، وكيفية نظمها ، والفكر في ذلك إن كان من فعلنا . وكما نجد هذا قبل التكلم فكذلك نجد مثل هذا المعنى[٨] قبل الكتابة ، فقولوا[٩] : إنه لا بد من قيام معنى بالكاتب لتصح منه[١٠] الكتابة ، فكذا هذا في جميع الصنائع والأفعال بأن ارتكبوا ذلك في جميع الأفعال . أجبناهم بما تقدم من القدرة والإرادة والعلم كافية في إيقاع الأفعال على جميع وجوهها ولا مقتضي لما زاد على ذلك ، فيجب نفيه .

فإن قالوا : أليس الواحد منا يقول : في نفسي كلام؟ قيل لهم : إن هذا قول مختصر ، ومعناه في نفسي[١١] العزم على التكلم ، كما يقال في نفسي السفر وفي نفسي بناء دار .

---

(١) أ : ومطابقة .
(٢) أ : بإظهاره .
(٣) ب : على ذلك لما ذكرنا .
(٤) أ : ويصح .
(٥) أ : المتكلم .
(٦) أ : التكلم .
(٧) أ : المتكلم .
(٨) ب :- المعنى .
(٩) أ : وقوله .
(١٠) أ :- منه .
(١١) ب : نفسه .

فإن قيل : ألستم تسمون المتكلمين ، وإن كنتم[١] ساكتين لما في أنفسكم من الكلام؟ قيل لهم : إن هذا اسم صناعي لنا . كما يقال هذا خياط وإن لم يخط في تلك الحال . فإن قالوا : أليس الواحد منا يكلم نفسه بكلام لا يسمع؟ فما أنكرتم أن يكون هذا الكلام قائمًا بالنفس؟ قيل لهم : إن ما يكلم به المرء نفسه : إما أن يكون من جنس الكلام المسموع ، إلا أنه خفي لا يسمعه غيره ؛ أو يكون استحضار تصور[٢] الكلام الذي يعزم[٣] أن يتكلم به من بعده[٤] . فإن أثبتوا كلام الله القائم بذاته من جنس التكلم مع النفس لم يمكنكم أن تثبتوه قديمًا ؛ لأن الذي نجده من الكلام مع أنفسنا نجده مرتبًا كالمنطوق به ، بعضه في أثر بعض ، فليس[٥] هو الذي رمتم إثباته . وإن عنيتم الثاني ، وهو الفكر ، فذلك غير جائز عليه تعالى . وما نجده من العلوم عند الفكر فليس بكلام . فصح أن ما أثبتموه[٦] من المعنى الذي سموه كلامًا لا يعقل .

وأما[٧] الكلام في القسم الثاني ، وهو أنه لا يسمى كلامًا في [٥٠أ] اللغة العربية ، فهو أن العرب يسمون من لا يفعل الكلام المسموع بأنه ساكت . فلو جوزوا أن يكون متكلمًا لقيام معنى[٨] به ، ليس بصوت ولا حرف /٧٢أ هو كلام عندهم ، لما وصفوه بأنه ساكت ؛ لأن الساكت والمتكلم يجريان عندهم[٩] مجري المتقابلين . وكذلك السكوت والكلام .

وكما يدل ما ذكرناه على أن[١٠] ما أثبتوه من المعنى لا يسمى كلامًا ، فإنه يدل على أن المتكلم هو من فعل الكلام]و[ليس هو من قام به معنى ليس بصوت ولا حرف . ومما[١١] يدل على أن المتكلم هو من[١٢] فعل الكلام أن أهل الجاهلية كانوا

---

(١) أ : فإنكم .
(٢) ب : التصور .
(٣) ب :+ على .
(٤) أ : بعده .
(٥) أ : أليس .
(٦) أ : ما أثبته .
(٧) أ :+ في .
(٨) أ : المعنى .
(٩) أ :- عندهم .
(١٠) أ :- أن .
(١١) ب : وما .
(١٢) أ :- هو من فعل الكلام .... يُسمع من المصروع .

يقولون في المصروع إذا سمع منه كلام هو حكمة ، إن الجني يتكلم بلسانه . فوصفوا الجني بأنه المتكلم ، وإن كان يُسمع من المصروع ، وإن سمع من المصروع وظهر عليه ، وحل في بعضه ، لما اعتقدوا[1] أن فاعله هو الجني . ومما يدل على ذلك أيضًا قوله تعالى : ﴿وكلّمَ الله موسى تكليمًا﴾ (النساء ،١٦٤) . فبين تعالى أنه هو الذي كلمه ، وإن كلمهُ[2] تارةً من الغمام ، وتارة من الشجرة[3] على ما قال تعالى : ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ﴾ (القصص ، ٣٠) ثم قال تعالى ﴿وَمَا[4] كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا﴾ (القصص ،٤٦) وتبين أنه تعالى كان[5] هو المنادي ، وإن كانت الشجرة محل كلامه والغمام[6] محل في المرة الثانية ، وهو تعالى المتكلم من حيث[7] كان هو الفاعل للكلام .

فإن قيل : أليس قد روي أنه عليه السلام كلمه الذراع المسموم وروي أنه تسبح الحصى في كفه لما سمع من ذلك المحل الكلام ، وكان قائمًا به[8]؟ فصح أن[9] المتكلم والمكلم[10] هو من قام به الكلام قيل لهم : أتقولون إن قيام الكلام بذاته تعالى[11] كقيام الكلام بالمحل؟ فإن قالوا : نعم قيل لهم : فقد قلتم إن ذاته محل لكلامه . ولو جاز ذلك لجاز أن يكون محلاً للكلام المسموع . فإذا[12] استحال أن تكون ذاته محلاً[13] فما أنكرتم أن يوصف المحل بأنه متكلم لحلول الكلام فيه . فلا يثبت لكم أن المتكلم هو من قام به الكلام ، بل هو من حله الكلام .

---

(١) أ : اعيدوا .
(٢) ب : كلامه .
(٣) أ : الشجر .
(٤) أ :– و .
(٥) ب :– كان .
(٦) أ : والغمامة .
(٧) أ :– حيث .
(٨) راجع في هذا الصدد : البداية والنهاية لابن كثير جـ٦ ص١٣١ ، السيرة النبوية لابن هشام جـ٤ ص٤٤ .
(٩) أ :– أن .
(١٠) أ : والمتكلم .
(١١) ب :– تعالى .
(١٢) أ : وإذا .
(١٣) أ :– محلاً .

ثم يقال لهم : ما أنكرتم أن يوصف[١] محل الكلام بأنه متكلم مجازًا وتوسعًا ، وكلامنا في بيان حقيقة المتكلم ما هو[٢] . يبين هذا أنه يصح نفي التكلم عن محل الكلام كما ذكرناه في المسموع من[٣] المصروع ، ويصح أن يقال في أحدنا : إن لسانه ليس هو المتكلم ، وإنما المتكلم صاحب اللسان . وإن كان قد يقال على جهة التوسع كلمني لسانه . فلو كان هذا حقيقة في محل الكلام لا طرد كما يطرد فاعل الكلام .

وذكر قاضي القضاة في الذراع أنه لا يمتنع أن يبني[٤] تعالى في باطنه بنية[٥] حي/٧٢ب ويجيبه[٦] ويلهمه الكلام فيكلم النبي ﷺ ، ويقول له : لا[٧] ، لا تأكل مني فإني مسموم ؛ فتبين بهذا أيضًا أنه لو سلم لهم أن ذاته تعالى يقوم بها المعنى الذي ذكروه لما وصف لذلك بأنه متكلم .

واحتج المخالف بأشياء : منها أنه تعالى لو لم يكن متكلمًا لم يزل ، لكان إمّا أخرس وإمّا ساكتًا . وإذا استحال أن يكون على هاتين الصفتين لزم أن يكون متكلمًا ؛ لأن الحي في الشاهد لا ينفك من هذه الصفات . فإذا لم يكن عنده بعضها فيجب أن يكون عنده الأخرى . كما أن الحجم ، لما لم ينفك عن[٨] كونه متحركًا أو ساكنًا لزم أن يكون على أحدهما .

الجواب أن هذا مجرد تشبيه للغائب بالشاهد ، وهذا لا يكون مقتضيًا للعلم ، ألا ترى [٥٠ب] أنا لو قلنا لكم : إن الحي منا إذا لم يكن أخرس ولا ساكتًا ، فإنه يجب أن يكون متكلمًا بلسان وفم . فقولوا إنه متكلم بلسان وفم [و] لم يمكنكم دفع ذلك إلاّ بأن تفرقوا بين الشاهد والغائب فيما له يجب ذلك في الشاهد . فما الجامع بين الشاهد والغائب فيما ذكرتم؟

---

(١) ب : وصف الله تعالى .
(٢) هذه الجملة غير مفهومة عندنا من خلال سياق الكلام . "المحقق" .
(٣) ب : عن .
(٤) أ : يبق .
(٥) أ : ؟؟؟؟ـه .
(٦) يمكن أن تقرأ : ويحببه .
(٧) ب :- لا .
(٨) ب : من .

إن قلتم إن ذلك إنما وجب لكون الحي حيًا لم نسلم ؛ ذلك[١] لأن الله تعالى[٢] حي ، ويخلو من هذه الصفات . وقيل لكم : بل العلة كون الواحد[٣] منا متكلمًا بآلة ثم آلة الكلام[٤] : إما أن تكون مؤوفة أو لا تكون مؤوفة . فإن كانت مؤوفة سمي ذلك الحي بأنه أخرس . وإن لم تكن مؤوفة[٥] : فإما أن يستعملها في الكلام أو لا يستعملها فيه . فإن لم يستعملها[٦] أو كفها عن الاستعمال في الكلام سمي ساكتًا ، وإن استعملها فيه ، فلا بد من أن يوجد الكلام فيسمي متكلمًا . وهذا كله من صفات الأجسام . والحي الذي ليس بجسم ، لا يستحيل أن ينفك عن هذه الصفات . فإن لم يفعل الكلام لم يسم أخرس ولا ساكتًا ؛ لأنهما من صفات الأجسام . وإن فعل الكلام حينئذ سمي متكلمًا .

ويقال لهم : إنكم بنيتم استدلالكم هذا على أن الخرس والسكوت ضدان الكلام ، وهذا خطأ ؛ لأن فساد آلة الكلام الذي[٧] هو الخرس يمتنع عنده من فعل الكلام لا لكونه مضادًا للكلام ، ولأن فقد آلة الفعل لا يكون ضدًا له[٨] . وأما السكوت فهو الكف أو الإخلال بالكلام بآلاته . وذلك راجع إلى نفي الكلام أو فعل في الآلة يتبعه نفي الكلام ، ونفي الشيء لا يكون ضدًا له[٩] ، وإنما الضدان شيئان أو صفتان ينفي أحدهما الآخر عن الوجود أو[١٠] يمنع منه . يبين هذا أن الخرس لو كان ضدًا للكلام لانتفى بالكلام ، لأنه باقٍ ، والباقي من الأضداد ينتفي بالضد[١١] بطارئ ، ومعلوم أنه لا ينتفي به إذا خلق الله تعالى في الأخرس كلامًا /٧٣ أ . فلما لم ينتفِ به عُلِمَ أنه ليس بضد له ؛ فبطل قياسكم بهذه[١٢] الصفات على التحرك والسكون .

---

(١) ب :- ذلك .
(٢) أ :+ عندنا .
(٣) أ : الحي .
(٤) أ : كلامه .
(٥) أ : موقوفة .
(٦) أ : يستغلها .
(٧) ب :- الذي .
(٨) أ :- له .
(٩) ب :- له .
(١٠) أ : و .
(١١) ب :- بالضد .
(١٢) ب : لهذه .

ويقال للأشعرية[١] : إنما يجب في الشاهد إذا لم يكن الحي منا أخرس ولا ساكتًا ولا صائحًا ، ولا صارخًا ، أن يكون متكلمًا بهذا المنظوم من الحروف المسموعة . ولا يجب أن يكون متكلمًا بالكلام الذي ليس بصوتٍ ولا حرفٍ ، فقولوا إنه تعالى[٢] متكلم لم يزل بالكلام المسموع .

فإن قالوا : فإنا[٣] نثبت في الشاهد للكلام القائم بالنفس ضدين ، هما : خرس وسكوت ، ليسا من جنس الخرس والسكوت اللذين ذكرتموهما[٤] ، ثم نرتب استدلالنا على ذلك ، ونوجب في الغائب أن يكون متكلمًا بالكلام القائم بذاته .

قيل لهم : فدلوا أولاً[٥] على إثبات هذين الضدين في الشاهد وحلولهما في القلب إذا لم يكن الحي متكلمًا . ولا طريق لكم إلى ذلك ، كما لا طريق لكم إلى إثبات الكلام الذي ليس من جنس الحروف والأصوات . وقيل لكم : إن العقلاء إنما يحكمون عند انتفاء الخرس والسكوت اللذين ذكرناهما بوجوب كون الحي متكلمًا بالكلام المسموع . وإذا ذكر لهم ما ذكرتموه من الخرس والسكوت والكلام قالوا في الحيوانات في الشاهد غير الإنسان [٥١ أ] أنها لا تخلو من هذه الأشياء . فبطل قياسكم الغائب على الشاهد[٦] . ثم يقال لهم : ما تعنون بقولكم إنه تعالى لو لم يكن متكلمًا لم يزل ، لكان إما أخرس ، وإما ساكتًا لم يزل ، أتعنون به[٧] أنه لا يكون متكلمًا لم يزل؟

فإن قالوا : نعم قيل لهم : فكأنكم قلتم لو لم يكن متكلمًا لم يزل لم يكن متكلمًا لم يزل . وهذا لغو وتكرار وإلزام علينا[٨] ما نذهب إليه .

فإن قالوا : يلزمكم أن تصفوه ساكتًا لم يزل قيل لهم : لا يلزمنا ذلك ؛ لأن الساكت هو الذي يكف[٩] آلة الكلام عن استعمالها في الكلام . وذكر بعض شيوخنا أن الذي لا

(١) أ :+ إنه موجود ومقدم خاصة .
(٢) أ :- تعالى .
(٣) ب : إنا .
(٤) ب : ذكرتموها .
(٥) أ :- أ .
(٦) أ : الشاهد على الغائب .
(٧) ب :- به .
(٨) ب :- علينا .
(٩) أ : ؟لك!!

يفعل الكلام يسمى ساكتًا ، وإن لم يكن متكلمًا بآلة . وذكر ما روي عن النبي ﷺ أنه قال[١] : "ما سكت الله عنه فهو عفو"[٢] . فعلى هذا يصح أن يقال : إنه يكون ساكتًا لم يزل ، ويبطل استدلالهم .

ومنها قولهم : إنه[٣] لو كان تعالى متكلمًا بكلام محدث لوجب أن يكون له محل[٤] ، ووجود غرض لا في محل محال ، ويستحيل حلوله في ذاته . ولو حل في محل لكان ذلك المحل هو المتكلم أو الآمر أو الناهي ، يبين هذا أنه لا بد أن يكون[٥] لذلك المحل اسم ، ولا اسم له إلا ما ذكرناه . وفي ذلك نفي كونه متكلمًا .

والجواب أنا بيَّنا أن المتكلم هو /٧٣ب الفاعل للكلام ، وكذلك الآمر والناهي هو الذي فعل الأمر والنهي[٦] لا محل الكلام ، فسقط قولهم .

وقولهم : إنه لا بد أن يكون لذلك المحل اسم قيل[٧] لهم[٨] : إن اسمه هو الاسم الموضوع لمحال كلامنا ، ولا يجب أن يكون له اسم مفرد . ومنها استدلالهم بقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾(النحل ،٤٠) . قالوا : فأخبر تعالى أنه تكون الأشياء بـ "كن" . ولو كانت كلمة "كن" محدثةً لكونها بكُنْ أخرى ، وفي ذلك وجود كلمات لا نهاية لها فصح أن "كن" قديمةٌ .

والجواب أن في الآيات دلالة على أن كلمة كن محدثة ، وهو قوله : ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ؛ لأن ذلك يفيد الاستقبال . نص على ذلك أهل اللغة . وأيضًا فإن كلمة "كن" مركبةٌ من حرفين أحدهما متقدم على الآخر ، فكيف تكون قديمةً وقد تقدم تقرير هذا؟

---

(١) ب- أنه قال .
(٢) راجع سنن أبي داوود جـ٣ ص٣٥٤ . والحديث هو "كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون أشياءً تعذرًا ، فبعث الله تعالى نبيه وأنزل الكتاب وأحل حلاله ، وحرم حرامه ، فما أحل فهو حلال وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو . . وتلا قوله تعالى ﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرمًا على طاعم يطعمه﴾ (الأنعام ، ١٤٥) .
(٣) أ :- إنه .
(٤) ب :+ إذ .
(٥) أ :- يكون .
(٦) ب : أو النهي .
(٧) ب : وقيل .
(٨) أ :- لهم .

ويقال للأشعرية : إن كلمة "كن" من جنس الحروف . فلو دلت الآية على ما رمتم لدلت على خلاف مذهبكم ، وقوله "فيكون" تدل على أنه يوجب عقيب كن ، وكلمة "كن" متقدمة عليه بوقت يسير ، وهذا أيضًا يدل على حدوث "كن[١]" . على أنه ليس معنى الآية[٢] أن الله يقول للمعدوم كن ؛ لأن المعدوم لا يصح أمره ولا نهيه ، ولأنه لا يكون نفسه ، وإنما المراد بيان سرعة وجود أفعاله تعالى[٣] إذا أراد إيجادها ، بخلاف أفعال غيره . فبين تعالى أن أفعاله كالمأمور الطائع الذي لا يحتاج إلى سماع أمر صاحبه ، كما قال تعالى : ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾(فصلت ، ١١) .

(١) أ :- كن .
(٢) أ :+ هو .
(٣) ب :- تعالى .

باب في أن الكلام من جنس الأصوات ، وأنه يصح أن يكون متكلمًا به

اعلم أن شيوخنا اختلفوا في حقيقة الكلام من وجه آخر غير الذي حكيناه[١] من الكلابية : فذهب "أبو الهذيل" و "أبو علي" إلى أن الكلام جنس [٥١ ب] غير الحروف ، وأنه يبقى . قال أبو علي : إنه يوجد عند انتظام الحروف المبتدأة ، وعند الكتابة المبتدأة ، قال : ويبقى عند المكتوب والحفظ ؛ ولهذا يتمكن الناظر في المكتوب من القراءة وكذلك الحافظ .

وقال أبو هاشم وأصحابه : إن الكلام من جنس الأصوات والحروف ، وأنه لا يحتمل البقاء . وهذا القول اختيارنا . وإن ما أدى أبا علي إلى القول بما حكيناه عنه مما ثبت[٢] من التحدي بالقرآن . قال : فلو كان القرآن من جنس الحروف ونتمكن من فعل مثل حروف القرآن للزم أن نتمكن من الإتيان بمثل القرآن ، فبطل[٣] التحدي ، وللزم[٤] أن لا يكون القرآن كلام الله تعالى ، وأن لا يكون في المصاحف كلام الله تعالى . قال ولا بد من القول[٥] بما ذكرته لنسلم من هذه[٦] الإلزامات . وينبغي أن ندل أولاً : على أن الكلام من جنس الأصوات ، ثم ندل على أنه تعالى[٧] يصح أن يكون متكلمًا بهذا الكلام ، ثم نجيب عما أورده الشيخ /٧٤أ .

والذي يدل على ما قلناه أن الكلام لو كان معنى غير ما انتظم من الحروف المسموعة لصح أن يوجد الكلام من دونها ، أو توجد هي من دون الكلام . إذ لا يمكن أن يقال[٨] : وجود كل واحد منهما متعلق[٩] بوجود الآخر ، لما في ذلك من حاجة الشيء إلى نفسه . ثم لما لم يمكن أن ينفصلا علمنا أن المعنى واحد .

---

(١) أ : حكينا .
(٢) أ : يثبت .
(٣) ب : فيبطل .
(٤) أ : ولزم .
(٥) في أ : من هذه إلا القول .
(٦) أ :– من هذه .
(٧) أ :– تعالى .
(٨) ب :+ إن .
(٩) أ : يتعلق .

فإن قيل : ما أنكرتم أن تكون الحروف المنتظمة تولد الكلام[١] ؛ فلذلك لا تنفصل عنها قيل له : لو كان كذلك لصح انفصال الحروف المنتظمة من الكلام بأن يمنع مانع من توليده ؛ إذ السبب يصح أن يمنع من توليد مانع .

فإن قيل . إنه لا يعقل مانع من توليد هذا السبب ؛ فلذلك لا ينفصل عنه الكلام قيل له : فإذًا لا طريق إلى العلم بأنه سبب مولِّد بحال ؛ لأن السبب والمسبب ينبغي أن يعلما منفصلين ، ويعلم وقوع المسبب بحسب السبب ، ثم يقال : هذا سبب وهذا[٢] مسبب . وإذا[٣] لم ينفصلا بطل فيهما طريق[٤] السبب والمسبب ، ويلزم أن يقال : في كل حقيقة فعل : إنه ليس هو ذلك الفعل ، وإنما هو شيء[٥] متولد منه ، لكن لا طريق إلى العلم بفصل السبب ومسببه . وعلى أن[٦] هذا لا ينفع المخالف فيما يرومه ؛ لأنه يروم أن يقول : إن كلام الله تعالى ، الباقي ، يسمع عندما يفعله من الحروف المنتظمة . فلو قال : إنها[٧] تولد الكلام لقال : إن القرآن هو كلامنا ، وليس بكلام الله تعالى ، وهذا يبطل جميع ما ذكره .

وحكى الشيخ أبو هاشم عن أبي علي رحمه الله[٨] أنه قال أخيرًا بهذا القول ، وهو أن ما نفعله من الحروف يولد مثل كلام الله تعالى ، ويسمع معها كلام الله تعالى ، قال : فأبطل جميع ما قاله .

فإن قيل لكم : لو كان الكلام غير الحروف المنتظمة لصح وجوده من دون الحروف فيقال لكم : أليس أبو علي يقول : إن الكلام يوجد عند الكتابة ، ويبقى ببقائها؟ فقد قال بانفصاله من الحروف المسموعة .

---

(١) أ :- تولد الكلام .... انفصال الحروف المنتظمة .
(٢) أ :- وهذا .
(٣) ب : فإذا .
(٤) ب : طريقة .
(٥) أ :- شيء .
(٦) أ :- أن .
(٧) ب : إنه .
(٨) ب :- رحمه الله .

قيل لهم[١] : إن أبا علي إنما بنى هذا القول على ما سبق إليه[٢] من الاعتقاد من أن الكلام جنس غير الحروف المنتظمة . فإذا أبطلنا ذلك بطل جميع ما فرعه عليه . وأما الكلام في أنه تعالى يصح أن يكون متكلمًا بمثل هذا الكلام فهو[٣] أنه تعالى قادر على أن يحدثه في بعض المحال ، فيكون متكلمًا به لما بينا من أن المتكلم هو فاعل الكلام .

ولم يختلف شيوخنا [٥٢أ] أنه تعالى يصح أن يكون متكلمًا بالوجه الذي ذكرناه ، وإنما اختلفوا في هل يحتاج الكلام إلى بنية في محله وحركة اعتماد؟ فقال الشيخ أبو علي : إنه يحتاج[٤] كلامه تعالى إلى ذلك[٥] ولا بد من أن يهيئ تعالى محل كلامه على هيئة الفم واللسان والشفة ، ثم يحدثه به /٧٤ ب . وقال أبو هاشم : إن الكلام لا يحتاج في وجوده إلا إلى محل . والقادر منا هو المحتاج إلى الآلات في إحداثه ، وإلى الحركات والاعتماد ، فيصح منه تعالى أن يوجد الكلام في جوهر واحد .

واحتج أبو علي رحمه الله بأن أحدنا لا يقدر على إحداث الكلام إلا على الوجه الذي ذكرتُه . فلزم ألاّ يعقل وجود[٦] الكلام إلا على هذا الوجه .

واحتج أبو هاشم رحمه الله[٧] بأنه تعالى قادر على كل شيء ، والكلام لا يحتاج إلاّ إلى المحل ، فلو قلنا : إنه[٨] لا يصح منه إيجاده إلا على الوجه الذي قاله أبو علي لكان تعالى محتاجًا إلى آلة[٩] في إيجاده ، وهذا محال . قال : وإنما قلت إن الكلام لا يحتاج إلا إلى المحل ؛ لأن الحروف من جنس الصوت ، والصوت لا يحتاج في وجوده إلا إلى المحل ، ألا ترى أنا نلقي الجوزة[١٠] على ظاهر السندان الساكن فيحدث فيه الصوت من دون بنية وحركة واعتماد ، فعلمت أنه لا يحتاج إلى[١١] المحل . ونحن قد ذكرنا في

---

(١) ب : له .
(٢) أ : عليه .
(٣) أ : وأنه .
(٤) أ :- يحتاج .
(٥) ب :+ قال .
(٦) أ :- وجود .
(٧) ب :- رحمة الله .
(٨) أ :- إنه .
(٩) ب : الآلة .
(١٠) المقصود : الماء "المحقق" .
(١١) ب : إلا .

كتاب "المعتمد" أن الصحيح هو[١] ما قاله أبو علي رحمه الله[٢] لكنه اقتصر في[٣] الدلالة على الوجود ، والشيخ أبو هاشم لم يبين أن الكلام لا يحتاج إلى بنية في محله ومصاكه فيه ، بل اقتصر في بيان ذلك على أن الصوت يوجد في المحل الساكن . وهذا لا يصح ؛ لأنه لا بد في وجوده من مصاكة . ثم قد توجد المصاكة لتحرك المحلين في كل واحد منهما إلى صاحبه ، وقد توجد بحركة[٤] إحداهما إلى صاحبه ، فلذلك يوجد فيه هذا الصوت . ويقال له : إن كان الصوت لا يحتاج إلى المصاكة فما بالنا لا يمكننا أن نوجد الصوت في محال[٥] قدرنا ابتداءً ، إذ القدرة حاصلة والمحل محتمل له . ويقال له أيضًا : أتقول : إن الحرف هو ذات واحدة وحقيقة واحدة ، أم[٦] صوت مخصوص على معنى أنه يوجد الصوت ، ثم نطبق جسم على جسم فيسمع حرفاً؟ إنْ قال بالأول لم يصح ؛ لأنا نوجد الحروف ابتداءً . بل نقصد إلى إيجاد الصوت بالمصاكة ، ثم نطبق اللسان بالحنك ، فنسمع الصوت "طا" ونطبق الشفتين فنسمع "با" ونطبقهما على وجه آخر نسمع "ميمًا" ، وكذا هذا في سائر الحروف . وإذا كان الكلام صوتًا يختص بكونه حرفًا بضم جسم على جسم ، على[٧] أن الصوت لا يصير حرفًا إلا بذلك ، فالمنتظم من الحروف لا يوجد إلا على هذا الوجه . فصح[٨] أن الكلام هو المحتاج إلى المحل المبني بنية مخصوصة دون القادر . فلا بد مما ذكرناه من الشروط في حدوث الكلام من كل قادر .

فأما الجواب عما قاله أبو علي من أن التحدي وقع بالقرآن ، فلم يكن بد من أن تكون الحكاية غير المحكي . يقال له : إن التحدي بمثل القرآن ليس /٧٥أ هو التحدي بأن يأتوا بمثله في ذوات[٩] الحروف . فيلزم ، إذا أتى الحاكي بمثل ذوات الحروف أن يكون آتيًا[١٠]

(١) أ :- هو .
(٢) ب :- رحمه الله .
(٣) أ : على .
(٤) ب : لحركة .
(٥) أ : محل .
(٦) ب :+ هو .
(٧) ب : علماً .
(٨) أ : وصح .
(٩) أ : ذات .
(١٠) أ : إتيان .

بمثله ، بل إنما تحدي بمثله ، في أسلوبه[١] [٥٢ب] وفصاحته وبلاغته كما يتحدى الشاعر غيره أن يأتي بمثل قصيدته ، فإنه يعلم أنه لا يتحداه إلى[٢] أن يقرأ قصيدته . وإنما يطلب منه[٣] مثلها في فصاحته ، وتكون قصيدته[٤] غير قصيدته ، وكذا هذا في القرآن . وقوله[٥] إنه يلزم أن لا يكون القرآن كلام الله تعالى ، فقد تقدم[٦] الجواب عنه[٧] بأنه كلامه تعالى[٨] بمعنى أنه على الصورة والنظم الذي ابتدأه الله[٩] تعالى ، وإن كان فعل الحاكي . وعلى هذا الوجه يصح أن يتعبدنا الله بقرآنه ، ونستحق الثواب على ذلك .

وقوله : إنه يلزم أن[١٠] يكون كلام الله تعالى في المصاحف ، فلا نتمكن[١١] من قراءته ، فيقال له : إن الأمر كذلك ؛ لأن المصحف ليس فيه إلاّ الأمارات على حروف الكلمات على ترتيبها . فالناظر العالم تمكن[١٢] من إيجاد تلك الكلمات ونظمها برؤية الأمارات عليها . ومتى قلنا : المصحف[١٣] كلام الله تعالى وفيه كلام الله تعالى فذلك توسع يعرفه الناس . فسموا الأمارات على الكلام كلامًا . وثبت لها في الشرع أحكام مخصوصة ، لا أنه كلام على الحقيقة . والحافظ للقرآن هو العالم بكلماته ونظمها ، فيتمكن من حكاية كلامه تعالى بقدرته وعلمه بذلك ، ثم يضاف إليه تعالى ، فيقال : إنه كلامه تعالى على المعنى الذي بيّناه .

---

(١) أ : أسئلته .
(٢) أ : إلاّ .
(٣) أ :- منه .
(٤) أ : قصيدة .
(٥) أ :- وقوله .
(٦) أ : فقدم .
(٧) أ : عليه .
(٨) أ :- تعالى .
(٩) ب :- الله .
(١٠) ب : + لا .
(١١) ب : + بالنظر فيه من قراءة القرآن ، وأن لا يكون مع الحفظ فلا نتمكن .
(١٢) أ : - ؟مك .
(١٣) ب : + هو .

باب في صحة[1] وصف القرآن بأنه مخلوق

فينبغي أن نبين معنى الخلق والمخلوق في اللغة والعرف، ثم نبين صحة وصف القرآن بذلك. فإن المخالف يظن، فيما يطلقه شيوخنا من وصف[2] القرآن بأنه مخلوق، معنى شنيعاً غير ما يعنيه أصحابنا، فشنعُ في غير موضعه. واختلف شيوخنا في قولنا خلق في اللغة.

فذهب قوم من البغدادية إلى أنه اختراع الفعل من غير مباشرة. وعلى هذا لا يصح إطلاق ذلك على فعل غير الله تعالى من العبد، وهذا لا يصح لقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون، ١٤)، وقال تعالى لعيسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ (المائدة، ١١٠).

وقالوا شيوخنا البصريون: إن معنى الخلق في اللغة هو تقدير الفعل[3]، قال الشاعر:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

أي تم ما يقدره. ومعنى التقدير هو الفكر في إحداث الفعل محكمًا مطابقًا للمنفعة. قالوا: والفكرة[4] لا تجوز على الله تعالى سبحانه[5]، لكنه تعورف الخلق[6] في[7] إحداث الفعل /٧٥ب محكمًا مرتبًا مطابقًا للمنفعة. وسموا الفكرة[8] فيه[9] خلقًا، كما سموا اليد في وصف[10] النعمة بأنها يد. وإنما سميت في الأصل بذلك لأنها تُفعل باليد.

---

(١) أ: – صحة.
(٢) ب: في وصفنا.
(٣) أ: هذا التقدير.
(٤) ب: والفكر.
(٥) أ: – سبحانه.
(٦) أ: – الخلق.
(٧) ب: و.
(٨) ب: الفكر.
(٩) ب: – فيه.
(١٠) أ: وصفه.

ومنع الشرع من[١] إطلاق لفظة الخلق بمعنى العرف في فعل غير الله تعالى[٢] لأن فعل العبد يوجد فيه العبث والسفه والإفساد فصار معروفًا في الشرع في فعل من لا يوجد في أفعاله إلاّ الإحكام والحكمة .

فأما قوله تعالى : ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (العنكبوت ، ١٧) ، فأصله من الخلق الذي هو التقدير . أي تتعلمون لوضع الكذب ، وتقلدونه ليروج على السامع[٣] ، وكذلك قوله تعالى : ﴿إِنْ هَذَا إِلاَّ اخْتِلاَقٌ﴾ (ص ، ٧) ؛ لأنه [٥٣أ] افتعال من الخلق الذي هو التقدير الكذب . ويقال : قصيدة مخلوقة أي يدعيها[٤] لنفسه كذبًا .

وإذا صح أن هذا هو[٥] معنى الخلق قلنا : إذا وصفنا القرآن بأنه مخلوق ، فإنما نعني به أنه تعالى أحدثه محكمًا متقنًا ، بحسب حاجة العباد إليه في دينهم . وهذا معنى متفق عليه عند الكل ، فيصير وصفنا القرآن بذلك بمنزلة سائر أفعاله تعالى بهذا المعنى . قال الله تعالى : ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ ، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان ،٢) ، إلى غير ذلك من الآيات التي فيها وصف سائر أفعاله بالخلق .

فأما خصومنا فإنهم يظنون أنا نصف القرآن بأنه مخلوق ، ونعني به أنه حي ، يجوز عليه الموت ؛ ولهذا حكي عن بعض رؤسائهم أنه ناظر غيره في خلق القرآن ، ثم جلس ليعزيه من الغد . قيل ما الذي أصاب الشيخ فجلس له؟ فقال : إنّ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ مات البارحة!! فجلست لتعزيه لذلك . وهذا تحقيق ما ذكرناه من ظنهم بأصحابنا أنهم[٦] يعنون بوصف القرآن بأنه مخلوق ، ما تقدم .

فإن قالوا : قد[٧] قال تعالى : ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾ (الأعراف ، ٥٤) ففصل بين المخلوق من أفعاله وبين أمره في الخلق ، وقال تعالى ﴿الرَّحْمَنُ (*) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (*) خَلَقَ الإِنْسَانَ . . .﴾ (الرحمن ، ١ ، ٢ ، ٣) .

---

(١) ب : في .
(٢) ب : سبحانه .
(٣) أ : - السامع .
(٤) أ : يدعها .
(٥) أ : - هو .
(٦) ب : أنه .
(٧) ب : فقد .

قيل لهم : إنه ليس في هذه الآيات ما يدل على أن الأمر أو القرآن ليس بمخلوق ؛ لأنه تعالى عنى بالخلق العقلاء من عبيده وما خلقهم[١] له ، ثم بين أن له الأمر والتكليف . وكونهما له لا يقتضي أن أحدهما ليس من فعله وخلقه ، بل الآية تدل على أن الأمرين فعلان له ، لكن المنفعة بهما تتغاير . وكذلك قوله : ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ لا يقتضي أنه ليس من فعْله بل فَعَله ثم علمه ، وهو من خلقه ، لكنه خص التعليم بالذكر لأنْ تتم[٢] النعمة ، إذ لو خلقه ولم يعلمه لما كان فيه نعمة على عبيده .

فإن قالوا : روي عنه عليه السلام أنه قال : القرآن كلام الله تعالى[٣] ، غير مخلوق ، ومن قال مخلوق فهو كافر بالله العظيم ، قيل : هذا من أخبار /٧٦أ الآحاد . فلا يصح التعويل عليه . ونعارضهم بما روي عنه عليه السلام[٤] أنه قال : "كان الله ولا غيره ، ثم خلق الذكر" والذكر هو القرآن . قال الله تعالى : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ (الحجر ، ٩) ، وبما روي عنه عليه السلام : "ما خلق الله من سماء ، ولا أرض ، ولا سهل ، ولا جبل ، أعظم من آية الكرسي" ولو صح حديثهم لكان معناه أن القرآن كلام الله تعالى غيرُ مفترى ، كما يقال[٥] : قصيدة مخلوقة . وكما قال تعالى : ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (العنكبوت ، ١٧) . وكان الكفار يقولون : إنه عليه السلام افتراه وأخلقه من عند نفسه ، فقال : إنه من الله تعالى ، ولا شبهة في أن من قال بذلك كافر بالله العظيم .

(١) هكذا ويجوز أنها : خلقهم!!!
(٢) أ : فتم .
(٣) أ : - تعالى .
(٤) ب : صلى الله عليه .
(٥) أ : قال .

باب في حسن ابتداء الخلق ووجه حسنه

اعلم أن خلق العالم بما فيه حَسَنٌ . ودليلنا لذلك أنه من فعل الله سبحانه ، والله تعالى لا يفعل إلا الحسن والحكمة . فلو كان قبيحًا ، أو لو كان فيه وجه قبح لما خلقه الحكيم .

وأما وجه [٥٣ب] حسنه فلأنه إحسان وإنعام منه إلى خلقه الذين هم العقلاء المكلفون ؛ لأن ما في العالم على ضربين : حيوان وجماد . والحيوان على ضربين[١] : عاقل وغير عاقل . وغير العاقل مخلوق لمنفعة العاقل به إما في دنياه أو دينه . وأما الجماد فمخلوق لمنفعة الحيوان[٢] ، كما قال تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة ، ٢٩) . وينبغي أن نبين حقيقة النعمة والإحسان ، ونبين المنفعة ، ثم نبين أن العالم بما فيه مخلوق لمنفعة العقلاء .

أما المنفعة فهي اللذة والسرور وما يؤدي إليهما ويصححهما . ويسمى دفع الضرر منفعة مجازًا ، ألا ترى أن من دفع إلى غيره مالاً لا ينتفع بعينه ، يمكنه أن يتوصل به إلى المنافع ، فإنه يقال : إنه نفعه . والحياة تصحح الانتفاع فتعد في المنافع . وأما النعمة فهي المنفعة أو دفع الضرر ، إذا قصد به فاعله الإحسان إلى الغير . وإنما قلنا هي المنفعة لأن المضرة الخالصة بالغير لا تكون نعمة عليه . وكذلك ما ليس بمنفعة ولا مضرة كتحريك إصبعه . وإنما قلنا : أو دفع الضرر ؛ لأن من أشفى على السقوط من شاهق ، قصده غيره من السقوط قاصدًا له دفع الضرر عنه ، فإنه يوصف بأنه منعم عليه . ومعنى قصد الإنسان بالمنفعة هو أن يقصد به نفع ذلك الحيوان لا غير ، أو يكون معظم قصده[٣] نفعه أو دفع الضرر عنه ؛ لأنه لو قصد بذلك نفع نفسه نحو أن ييسر[٤] بذلك أو يفعله[٥] رياءً أو[٦] سمعة ليمدح بذلك أو قصد به الإضرار ، نحو أن يقدم إليه خبيصًا يظنه[٧]

---

(١) أ : – على ضربين .
(٢) ب : على ما .
(٣) ب : + به .
(٤) أ : يسير . ويمكن أن تقرأ : يشير!!
(٥) أ : فعله .
(٦) ب : و .
(٧) أ : – يظنه ، والخبيص : الحلواء المخبوصة من التمر وجمعها أخبصة . المعجم الوسيط ، جـ١ ، ص٢١٦ .

مسمومًا وليس[١] بمسموم /٧٦ب ، وأكله وانتفع به فإنه لا يقال إنه أنعم[٢] عليه . وشرط أصحابنا في حد النعمة أن تكون حسنةً . قالوا : لأنه يستحق بها الشكر على المنعم عليه ، والقبيح يستحق به الاستخفاف والذم .

ولقائل أن يقول : إنه يستحق عليه الذم لقبحه ، لا لكونه منفعةً ، فجاز أن يستحق الشكر لكونه منفعة . وهذا مبني على أن فاعل القبيح يستحق المدح والشكر على أنعامه . وإذ صح هذا ، فإننا قلنا : إنه تعالى[٣] خلق العالم لنفع العباد ؛ لأن وجوه انتفاعهم به ظاهرة[٤] . فلا يخلو : إما أن يخلق[٥] ذلك لغرض أو لا لغرضٍ . ولو خلقهم لا لغرضٍ لكان عبثًا قبيحًا . فلا بد من غرض . ثم[٦] لا يخلو : إما أن يكون ذلك الغرض راجعًا إليه[٧] تعالى[٨] نفسه أو إلى العبيد[٩] . فإذا لم يصح رجوعه إليه تعالى لاستحالة المنافع والمضار عليه تعالى ، كان راجعًا إلى العبيد . فلا يخلو : إما أن يخلقهم للإضرار بهم ، وذلك ظلم قبيح ؛ لأن ابتداء الضرر بالحيوان – من غير استحقاق – لا يكون إلاّ ظلمًا . فلا بد من أن يخلقه لنفعهم ، فكان إحسانًا منه إليهم .

ولهذا قال العلماء : إن أول ما أنعم تعالى به على عبيده هو خلقه إياهم أحياء لينفعهم ؛ لأنه لو لم يُحييهم لما صح منهم الانتفاع . فالحياة تصحح الانتفاع . وقد بينا أن ما صحح الانتفاع فهو منفعة .

فإن قيل : إن المنعم على غيره لا بد من أن يكون له غرض يعود إليه ، ولا ينفك من ذلك . وهذا يذكره الفلاسفة ، وقالوا : إن الخير[١٠] يفيض من ذاته تعالى ، لا أنه يفعله لغرض الإحسان ؛ لأن ذلك نقص ، والفاعلية[١١] بأن يجب الخير من ذاته أعلى . وقد قلبوا[١٢]

---

(١) أ – وليس بمسموم وأكله .
(٢) أ : منعم .
(٣) أ : – تعالى .
(٤) أ : ظاهر .
(٥) أ : يكون .
(٦) ب : – ثم .
(٧) أ : إلى .
(٨) أ : – تعالى .
(٩) أ : العبد .
(١٠) أ : النعمة .
(١١) لعلها : في الفاعلية .
(١٢) هكذا في النسختين ؛ والمعنى مفهوم .

العقل بما قالوه ؛ لأن [٥٤أ] من يجب منه الخير لا عن قصد لا يستحق مدحًا ، ألا ترى أن من سقط من سطح على عدو لإنسان[(١)] فقتله - لا عن قصد منه إلى ذلك - فإنه لا يكون منعمًا عليه . ولو رفع بيده حجرًا يهوي إليه قصدًا منه[(٢)] دَفعَ الضرر عنه ، فإنه يوصف بأنه منعم عليه . ويقال لهم : أرأيتم لو لم يقصد به إلا نفع الغير تقديرًا ، أيكون منعمًا عليه؟ فلا بد من نعم ، لأنهم أخرجوه عن كونه منعمًا للغرض الراجع إلى فاعل النفع . فمتى قدر نفعه راجعًا إلى الغير من غير غرض يرجع إلى الفاعل ، فلا بد من أن يكون نعمةً عليه ، فيقال لهم : و[(٣)] هكذا نفع الله تعالى عبيده بما خلقه لهم ؛ إذ[(٤)] تستحيل عليه تعالى[(٥)] المنافع ، فلا يمكن أن يقال : إن له فيه غرضًا يرجع إليه .

فإن قيل : كيف يكون خلق العالم منفعةً منه تعالى للعباد[(٦)] و[(٧)] ما يصل إليهم[(٨)] فيه من المضار والغموم والمصائب ، إلى غير ذلك من المحن أكثر مما يصل إليهم من نفع /٧٧أ ، ولا منفعة لهم تخلص من الشوائب . وكما قيل : "لينظر المرء يَمْنةً هل يرى إلا محنةً ، ثم لينظر يسرةً هل يرى إلاّ حسْرَةَ" .

قيل له : إن منافع الحياة الدنيا[(٩)] لا يمكن إنكارها ، وأما[(١٠)] شوائبها التي ذكرتها فهي - وإن كانت مضار من حيث الصورة - فإنها منافع في الحقيقة ؛ لأنها منافع دينية ومصالح للتكليف[(١١)] ، وتذكير لعقاب الآخرة ، وداعية إلى التوبة من الذنوب التي يتخلص بها من عقاب الله تعالى ، لأن العبد ما خلق لمنافع الدنيا ، وإنما خلق فيها ليكتسب بتكليفه منافع الآخرة . فلولا المحن والمضار المقترنة بالتكليف لم نصل إلى ثواب الآخرة .

---

(١) ب : إنسان .
(٢) أ : + إلى .
(٣) ب : - و .
(٤) أ : إذا .
(٥) أ : - تعالى .
(٦) ب : على العباد .
(٧) أ : - و .
(٨) أ : - إليهم .
(٩) أ - الدنيا .
(١٠) أ : فأما .
(١١) ب : في التكليف .

الكلام في التكليف

باب في بيان حسن التكليف، ووجه حُسنه

اعلم أن التكليف هو البعث على ما يشق[١] من فعل أو ترك؛ وذلك لأن التكليف ينبئ عن الكلفة والمشقة. وهو[٢] مصدر[٣] من كلفه[٤] أي بعثه على كذا أو[٥] طلبه منه. والله تعالى بعث على ما قدر في العقل من الواجبات والمندوبات وترك المقبحات. وفي الشرع على ما طلبه من الأفعال، أو الإخلال بها. أما الدلالة على حسنه فهو أنه من فعل الحكيم الذي لا يفعل غير الحسن. وأما بيان وجه حسنه؛ فلأنه تعريض لمنافع عظيمة لا طريق إلى الوصول إليها إلا بالتكليف. وكل[٦] تعريض - هذا حاله - فهو حسن، إذ لم يكن فيه وجه قبح.

وليس في التكليف وجه القبح، إذ لو كان فيه، لقبح[٧] لَمَا فعله الحكيم. وإنما قلنا: إنه تعريض للمنافع لأنه تعريض للثواب، والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة مع السرور والتعظيم. وإنما قلنا: إنه تعريض لهذه المنافع؛ لأنه تعالى كلفنا الواجبات الشاقة، وترك المقبحات الشاق تركها. فلولا أنه قصد به تعريضًا لما ذكرناه من الثواب[٨]، لما حسن منه تكليفنا بذلك. وسنشرح[٩] هذا في باب استحقاق الثواب بالتكليف. وإنما قلنا: إنه لا طريق إلى هذا الثواب إلاّ بالتكليف؛ لأن الثواب يتضمن التعظيم العظيم، ولا يحسن الابتداء به من دون استحقاق.

ألا ترى أنه لا يحسن منا أن نعظم أصاغر الناس كالصبيان كتعظيمنا العلماء، ولا الأجانب كتعظيم الآباء؟ فصح أنه لا بد من طريق إلى استحقاق ذلك، وليس إلاّ بالتكليف بما ذكرناه، يبين ذلك: أن الثواب [٥٤ب] يشتمل على المنافع/٧٧ب

---

(١) ب: شق.
(٢) ب: لأنه.
(٣) أ: صدر.
(٤) ب: + ومعنى كلفه.
(٥) ب: و.
(٦) أ: فكل.
(٧) ب: - و.
(٨) أ: - من الثواب.
(٩) ب: وشرح.

والتعظيم وتكليف ما ذكرناه يشتمل على المشاق التي لها تأثير في استحقاق المنافع على وجوب الفعل أو الترك ، أو كون الفعل مندوبًا للذي[١] له تأثير في استحقاق التعظيم . وإنما قلنا : إن التعريض لما ذكرناه حسن ؛ لأن العقلاء يستحسنون تعريض الأولاد[٢] لطلب العلوم والأرباح ، ويعللون حُسن ذلك بما ذكرناه لما لم يكن لذلك طريق إلاّ التعريض له . فصح أن كل تعريض - هذا حاله - فهو حسن .

فإن قيل : إن التكليف الذي ذكرتموه جارٍ مجرى أن يُلقْى أحدُنا غيره في البحر ، ثم يكلفه[٣] أن يخرج[٤] منه ليثيبه على الخروج قيل له : كلا ، أن يكون مثاله[٥] ما ذكرت ؛ لأن الإلقاء في البحر إنزال مضرة عظيمة يضطر عندها إلى الخروج . وما يضطر إليه الغير ففعله لا تأثير له في استحقاق الثواب العظيم[٦] . وليس كذلك التكليف ؛ لأنه طلب لمكارم الأخلاق التي يستحق بها المدح[٧] والتعظيم ، وليس التكليف إلجاء إلى فعلها ، ففارق ما ذكرته .

فإن قيل : إن التكليف إذا كان متضمنًا[٨] لطلب المشاق والثواب ، يجري مجرى الآخر[٩] عليه ، فكان كالاستئجار ، وحسنه موقوف على المراضاة . فكيف يحسن منه تعالى من دون رضاء المكلف؟ قيل له : إن الاستئجار هو طلب عمل لا تأثير له في استحقاق المنزلة والتعظيم ، وما يستحق من الأجرة هي منفعة يسيرة . والناس يختلفون في إيثار العمل الشاق بمقدار من الأجرة . فمتى[١٠] كان المستأجر أشد حاجة واضطرارًا إلى الأجرة ، كان أرضى باليسير من الأجرة . ومتى كان أغنى لم يرض إلاّ بما كان أكبر مقدارًا . فلما تفاوتوا في ذلك لم يكن بد من التراضي . وليس كذلك التعريض للثواب ،

---

(١) ب : الذي .
(٢) أ : العلوم .
(٣) ب : كلفه .
(٤) ب : ليخرج .
(٥) أ : له متى .
(٦) ب : والتعظيم .
(٧) أ: يستحقونها للمدح .
(٨) أ : مضمنا .
(٩) ب : الآخرة .
(١٠) أ : ومتى .

فـإنه طريق إلى مـا ذكـرناه من الـفـوز والفـلاح والـمنزلـة العظيـمـة ، وطلب لـذلك بمكارم الأخلاق . فصح أن يختار الحكيم ذلك لعبده الذي يسبقه لو شَحَطَ(١) هذا التعريض .

(١) شحط المكانُ شحوطًا : بَعُد ، وشحط في المساومة : غلا فيها حتى جاوز القدر ، وأشحطه : أبعده . وشحَّطه في دمه وبدمه : جعله يضطرب ويتخبط . (المعجم الوسيط ، جـ١ ، ص ٤٧٤) .

باب في أنه تعالى[١] لا بد من أن يكلف عبده إذا أكمل شرائط التكليف

اعلم أنا سنُفَصِّل مجموع شرائط حُسن التكليف . وغرضنا الآن ننبه[٢] على أن في جملة شرائطه ما لا يحسن من الحكيم أن يفعله إلاّ لغرض التكليف ، فيتأكد ما تقدم من أن الحكيم تعالى كلفنا الأفعال الشاقة التي ذكرناها .

اعلم أن من جملة شرائط التكليف أن يكون المكلَّف متردد الدواعي فيما كلف فيه ، فيكون له داعٍ إلى فعله وصارف/٧٨أ عن فعله . وذلك نحو أن يعلم وجوب الفعل عليه ، ويعلم المشقةً التي في فعله ، أو يعلم قبح الفعل ، ويعلم ما يفوته من اللذة بتركه . فإذا أكمل الله[٣] تعالى عقله وخلق فيه الشهوة والنفار ، وأعلمه ما في القبيح من اللذة ، وما في الواجب والمندوب من مشقة ، فلا بد من أن يكون له تعالى غرض في ذلك . وإذا لم يصح أن يكون غرضُه تعالى الإضرار بالعبد ، ولا أن يعذبه بفعل القبيح ، والإخلال بالواجب ؛ لأن ذلك قبيح ، فلا بد من أن يكون غرضه تعالى ، بإعلامه ما في القبيح[٤] من اللذة ، وإعلامه بقبحه منعه من فعله ليستحق بالامتناع منه التعظيم والمنافع [٥٥أ] التي هي أعظم مما تغريه[٥] بالامتناع منه . وهذه هي الطريقة أيضا فيما أعْلَمَهُ من وجوب الواجبات ، وما أعْلَمَهُ من المشقة في فعلها . فيكون غرضه به بَعْثُه على فعلها ؛ ليستحق بذلك التعظيم والمنافع .

وهذا هو الكلام في التكليف . فصح أنه لا يحسن منه تعالى أن يكمل شرائط التكليف في حق العاقل إلا ويجب أن يكلفه . وقد بينا وجه حسن التكليف في الجملة ، فلنتكلم في حسن تكليف مَنْ المعلوم مِنْ حاله أنه يكفر أو يفسق .

(١) ب : - تعالى .
(٢) أ : نبينه .
(٣) ب : - الله .
(٤) أ : + له .
(٥) ب : تفوته .

باب في بيان حسن ذلك وبيان [وجه] حسنه

أما حُسْنه فظاهر، لأنه من فعل الحكيم تعالى؛ فلا بد من أن يكون حسنًا، وأما وجه حسنه فلأنه تعريض له للثواب، كتكليف المؤمن، فلا فرق بين المكلفين[١] إلا في أن المؤمن اختار[٢] فأحسن الاختيار، والكافر رد فأساء الاختيار لنفسه، و[٣] إساءته إلى نفسه لا تخرج التكليف من أن يكون تعريضًا للثواب. وليس[٤] في تكليف - من المعلوم منه[٥] أنه يكفر - وجه[٦] القبح عنه ما تقدم. والخصم لا يتعلق إلا بهذا. ونذكر وجوهًا نرى أنها وجوه[٧] قبح في هذا التكليف، منها:

أن هذا التكليف، تكليف لما[٨] لا يطاق، وذلك قبح. أما أنه تكليف لما لا يطاق فإنه لما علم منه تعالى أنه لا يؤمن - وكلفه الإيمان والعبد لا يقدر على ما علم الله تعالى منه أنه لا يفعله - فقد كلفه ما لا يقدر عليه. قيل له: إنه تعالى علم أنه لا يؤمن، مع قدرته على الإيمان، فليس بأن يقال: إنه لا يقدر على الإيمان، لعلمه بأنه لا يؤمن، بأولى من أن يقال: بل يقدر على الإيمان لعلمه بأنه يقدر/٧٨ب على الإيمان.

فإن قالوا: لو قدر العبد على خلاف ما علم الله منه تعالى لقدر على أن يجعل علمه بأنه لا يؤمن غير علم بأن لا يؤمن، وهذا محال. وما أدى إليه يكون محالاً، وهو قدرته على الإيمان قيل له: أليس الله تعالى يقدر على أن يخلق ما علم[٩] أنه لا يخلقه نحو علمه بأنه لا يقيم الصلاة الآن، وإن كان يقدر على ذلك، ولم تكن قدرته عليه قدرةً[١٠] على أن يجعل علمه غير علم، وكذلك ما نحن فيه.

---

(١) ب: التكلفين.
(٢) ب: أجاب.
(٣) ب: - و.
(٤) ب: فليس.
(٥) أ: - منه.
(٦) أ: وجوه.
(٧) ب: + من.
(٨) ب: ما.
(٩) أ: يعلم.
(١٠) أ: قدرته.

فإن قال : أرأيتم لو فعل الكافر الإيمان الذي قدر عليه عندكم ، أليس يلزم أن يكون علمه بأنه لا يؤمن غير علم؟ قيل له : هذا يلزم عليه مثله لو فعل الله تعالى ما علم أنه لا يفعله ، ثم يقال له : إنك فَرَضتَ[١] علمه علمًا بأنه لا يؤمن ، ثم قدرت إيمانه موجودًا ، فلزم منه المحال الذي ذكرتَ ، ولسنا نقول كذلك ، وإنما نقول : إنا لو فرضنا إيمانه موجودًا لكان يلزم منه أن يكون تعالى عالمًا لم يزل بأنه يؤمن ، ولم يكن عالمًا حينئذٍ بأنه لا يؤمن ؛ لأنه تعالى عالم لذاته فيجب أن يعلم الأشياء التي ستكون على ما تكون عليه .

بيِّن هذا : أن العلم يتعلق بالشيء على ما هو عليه ؛ لأن المعلوم يصير[٢] على ما هو عليه لأجل العلم . فالعلم تابع للمعلوم . فلزم – فيمن يعلم الأشياء لذاته – أن توجب ذاتُه التعلق بها على ما يكون عليه وعلى ما يقدر عليه ؛ لأن التابع يتغير[٣] بحسب تغاير المتبوع ، ألا ترى أن الذم لما كان تابعًا لفعل[٤] القبيح[٥] ، والمدح تابعاً لفعل الواجب ، فالكافر مُذم[٦] على كفره [٥٥ب] تبعاً[٧] لكفره . فلو قدرنا الإيمان منه بدلاً من كفره لا يبغي ذم كفره ، بل يتبع إيمانه في استحقاق المدح . فكذلك هذا في تعلق[٨] العالم لذاته بالمعلومات على ما هي عليه .

فإن قيل : ما دليلكم لقولكم[٩] إن العلم تابع للمعلوم على ما هو عليه؟ أليس في الناس من قال إن المعلومات تتبع العلوم[١٠]؟ قيل : إن العلم بما ذكرناه ضروري . وأصحاب العنود[١١] القائلون بما ذكرته مكابرون فيه ؛ لأن العقلاء يعلمون ، باضطرار ، أنا إنما نعلم أن زيدًا في الدار كأنه في الدار ، لا أن يكون فيها لعلمنا أنه في الدار . ويلزم ،

---

(١) ب : فرضته .
(٢) أ : – يصير .
(٣) ب : يتغاير .
(٤) أ : – فعل .
(٥) أ : للقبيح .
(٦) ب : يذم .
(٧) ب : + على كفره .
(٨) أ : تعليق .
(٩) أ : بقولكم .
(١٠) أ : المعلوم .
(١١) العنود : الشديد العِناد . ويقال عقبة عنود صعبة المرتقى . المعجم الوسيط ، جـ٢ ، ص ٦٣٠ .

على ما قالوه ، ضروب من الفساد ، منها : أن يلزم أن يقصد الضعيف أن يعلم أن الجبل يتحرك ، فيتحرك ، فيؤدي إلى بطلان الفرق بين القادر والعاجز . ويلزم أن نكون نحن فاعلين بصانع العالم ، إذا علمنا أن للعالم صانعًا . ويلزم ، إذا قصد أحدنا أن يعلم أن زيدًا في الدار ، فيكون فيها على هذا القول/٧٩أ وقصد آخر[١] أن يعلم أنه ليس فيها ، أن لا يكون فيها ، ثم يلزم أن يكون فيها ، ولا يكون فيها في حالة واحدة ، إلى غير ذلك من الجهالات .

وقولهم : إن الصفراوي يذوق العسل فيكون مرًا عنده ، ويذوقه الدموي فيكون حلوًا غير صحيح ؛ لأنه إما أن يقول : إن العسل في نفسه حلو أو مر[٢] ، ومعلوم أنه يستحيل ذلك في حالة واحدة ، أو نقول : ليس بحلو ولا مر في نفسه .

فيقال لهم[٣] : كيف يدرك ما ليس بحلو حلوا ، ولا مر مرًا؟ أو تقولون : يكون الإدراك حلوًا مرًا ، فيقال له : فإذن هو الإدراك في نفسه حلوًا ومرًا[٤] في نفسه[٥] حتى يدركه كذلك وأن لا يتعلق كل واحد منهما بالآخر ، فيبطل قولك : إن الشيء ليس له حقيقة في نفسه ، وإن ذلك تابع للإدراك . وقد قيل : إن الصفراوي تجتمع في فمه أجزاءٌ مرة فيدركها عند ذوقه العسل ، فيظنه مرًا . وقد[٦] قيل أيضًا : إن تلك الأجزاء المرة تغير العسل إلى المرارة ، فلذلك نجده مرًا .

فإن قيل : إن[٧] قولكم : لو آمن[٨] الكافر لكان تعالى عالمًا لم يزل بأنه يؤمن ، هو قول بانقلاب علمه على الحقيقة ؛ لأنا فرضناه عالمًا بأنه لا يؤمن قيل له : بل هو[٩] إثبات علم مكان علم آخر ؛ لأنك فرضت إيمانه موجودًا لا أنه انقلاب العلم . هذا هو اختيار شيخنا أبي الحسين رحمه الله[١٠] ؛ في الجواب عن هذا السؤال ، وهو اختيارنا أيضًا .

---

(١) ب : + إلى .
(٢) أ : – أو مر فيبطل ... حلوا ومراً .
(٣) أ : له .
(٤) أ : – مراً .
(٥) أ : – في نفسه .
(٦) أ : – قد .
(٧) ب : – ان .
(٨) في ب : إنا لو قدرنا إيما .
(٩) ب : هذا .
(١٠) ب : – رحمه الله .

وقد طعن قاضي القضاة رحمه الله في هذا[١] الجواب ، فقال : إنه إثبات بدل على الثابت وهو محال . وإنما لزمهم هذا لأنه ظن أن هذا المجيب يفرض علمه[٢] غير موجود تعالى[٣] بأنه لا يؤمن ، ثم يقدر إيمانه موجودًا و[٤] يقول في علمه : إنه[٥] لا يؤمن أنه يكون علمًا بأنه يؤمن لم يزل . ولا شبهة في أن هذا[٦] إثبات البدل عن الثابت ؛ لأن الجواب ليس على ما ظنه ؛ لأن المجيب يقول : إنا متى فرضنا إيمانه موجودًا[٧] إنما فرضنا علمه بأنه لا يؤمن ، فيصير منتفيًا ، ويثبت بدله[٨] فرض آخر ، وهو أن توجب ذاته علمًا آخر لم يزل بأنه يؤمن . فهذا إثبات علم مكان علم آخر لا أنه[٩] إثبات بدل عن الثابت .

وأجاب شيوخنا [٥٦أ] البصريون عن السؤال ، فقالوا[١٠] : إنما يلزم أن ينقلب علمه تعالى إذا فرضنا إيمان الكافر موجودًا ، لو قلنا بأنه تعالى عالم بأنه لا يؤمن ، ونحن لا نقول بذلك ، وإنما نقول : إنا[١١] متى فرضنا إيمانه موجودًا أنه خطأ أن يقال في علمه تعالى : إنه علم بأنه لا يؤمن ، وخطأ أن يقال : إنه علم بأنه يؤمن . فإذا[١٢] لم نقل إنه علم بأنه أوّلاً يؤمن لزمنا[١٣] القول بانقلاب العلم . وهذا نظير ما أجابوا به النَّظَّامْ لو قدر[١٤] وجود الظلم منه تعالى . والاعتراض /٧٩ب عليه ما تقدم هناك ، وهو أن الخصم ما ألزمكم قولاً ، فيكون جوابكم له بأنا لا نقول هذا القول ، وإنما نسألكم عن حال علمه تعالى بأنه لا يؤمن ، إذا قدر الإيمان موجودًا أن يكون[١٥] علمًا بأنه يؤمن . وهذا هو

(١) أ : - هذا .
(٢) ب : + تعالى .
(٣) ب - غير موجود تعالى .
(٤) ب : أو .
(٥) ب : بأنه .
(٦) ب : + هو .
(٧) في الأصل : موجود .
(٨) أ : وثبت بذلك .
(٩) أ : لأنه .
(١٠) أ : وقالوا .
(١١) ب : - إنا .
(١٢) ب : وإذا .
(١٣) ب : لم يلزمنا .
(١٤) أ : قدرنا .
(١٥) ب : ويكون .

انقلاب علمه تعالى ، أو يكون عالمًا[١] بأنه يؤمن ولا يؤمن ، وهذا محال ، وهو إثبات البدل عن الثابت .

ويقال[٢] لهم : فلم كان القولان[٣] خطأ عند هذا الفرض؟ والقول إنما يفسد تبعًا لفساد معناه . فلا بد من أن يقولوا لأنه انتفى كونه عالمًا بأنه لا يؤمن فيفسد[٤] الخبر عنه . ولو[٥] ثبت كونه عالمًا بأنه يؤمن فسد[٦] الخبر عنه . وكذا هذا الفرض يلزم أن يكون عالمًا بأنه يؤمن ولا يؤمن ؛ فلذلك فسد الخبر عن ثبوت أحدهما دون الآخر ، أو يلزم أنه خرج عن كونه عالمًا بأنه يؤمن ، وخرج عن كونه عالمًا بأنه لا يؤمن ؛ فلذلك فسد الخبران معًا ، وكل هذه الأقسام فاسدة .

ثم الخصم يقول : وقولكم[٧] إن الكافر يقدر على الإيمان ، يؤدي إلى هذه الوجوه[٨] الفاسدة ، وما أدى إليها[٩] فهو فاسد ؛ فإذًا الصحيح في الجواب ما اخترناه . وقد استقصينا القول في ذلك في "المعتمد" . وقد نبهنا[١٠] على أصل الكلام عن[١١] ذلك .

ومنها قولهم : إن هذا التكليف إضرار منه تعالى بالكافر ، فكان قبيحًا بخلاف تكليف المؤمن . والجواب أن نفس التكليف ليس بإضرار ، إذ لو كان في نفسه[١٢] إضرار لتضرر به المؤمن . فما معنى قولكم : إنه إضرار به[١٣] فإن قالوا : معناه أنه كلفه الشاق ، مع علمه بأنه كان لا يصل إلى ما يخرج الشاق[١٤] من[١٥] كونه مضرةً قيل له : إن التكليف

---

(١) ب : علماً .
(٢) أ : فيقال .
(٣) في الأصل : القولين .
(٤) ب : ففسد .
(٥) ب : ولم .
(٦) ب : ففسد .
(٧) ب : فقولكم .
(٨) أ : الأقسام .
(٩) أ : إليهما .
(١٠) ب : + هنا .
(١١) ب : على .
(١٢) ب : في ذاته .
(١٣) أ : – به .
(١٤) أ : يخرجه .
(١٥) أ : عن .

إذا لم يفعل المكلف ذلك الشاق لا يكون إضرارًا به ، والكافر لم يفعل الشاق ، فكيف يقال إنه أضرَّ به؟

فإن قال : إن المضرة هي وصول العقاب إلى الكافر قيل له : إن العقاب لم يصل إليه ؛ لأنه كلفه ، بل لأنه عصى فاستحق العقاب ، وهذا العقاب واصل إليه من نفسه ، فكان هو المضر بنفسه .

فإن قالوا : إن العقاب[١] وصل إليه لأنه كلفه ، وعلم أنه يعصى فيستحق العقاب ويفعل به . وإذا علم أنه يعصى فلا بد من أن يكون ما علمه وينزل به ما علمه .

قيل : إن هذا الكلام يقتضي أنك تعتقد [٥٦ب] أن الله تعالى إنْ اختار أن يعلم أنه يعصى ويُنْزِل به العقاب وعلمُه ساقه إلى المعصية إذا وجبت معصيته ؛ فلذلك قلت أضر به حين كلفه ، وليس الأمر كما قدرته ؛ لأنه تعالى عالم لذاته ، يعلم الأشياء على ما تكون عليه ، ولا تكون على ما هي[٢] عليه لا علمه[٣] . وقد أشرنا إلى ذلك ، فنقول : إنما علم منه تعالى أنه يعصى/٨٠أ ؛ لأنه سيعصى لا أنه عصى ، لأنه تعالى عالم[٤] بأنه سيعصى ، والعقاب يصل إليه لأنه عصى لا لأنه علم وصوله إليه .

فإن قالوا : إن وجه القبح في هذا التكليف هو[٥] أنه تعالى كلفه ، مع علمه بأنه يعصى ، ولا يصل إلى الثواب ، بل يصل إلى العقاب ، كالواحد منا إذا علم أنه إذا ألقى الحبل على الغريق ليتعلق به فينجو من الغرق ، فإنه لا ينجو به ، بل يخنق به نفسه فيموت ، فإنه يقبح منه إلقاء الحبل إليه لعلمه بما ذكرناه . وإن كان قصد به الإحسان إليه[٦] وكذلك فإنه يقبح منه إذا علم أنه إن أعطاه سكينًا ليذبح بها شاةً فينتفع بلحمها أنه لا يذبح بها الشاة ، بل يقتل بها نفسه ، فإنه لا يحسن منه إعطاء السكين بذلك ، وإن كان قصده الإحسان إليه .

(١) ب : + إنما .
(٢) ب : - هي .
(٣) في ب : لأجل علمه .
(٤) ب : علم .
(٥) ب : - هو .
(٦) ب : - إليه .

قيل له : إن ما ذكرتَ ، وأمثاله ، ليس بنظير لتكليف الله تعالى الكافر ، ولا نظير للتكليف في الشاهد البتة ، يبين هذا هو أن تكليفه تعالى هو[١] تكليف من قِبل خالق العبد المنعم عليه بما يستحق به العبادة منه ، والمعرض له بالتكليف إلى ملك ونعيم ، لا يقدر قدرهما وعظمهما ، ولا طريق إلى الظفر بهما إلا التكليف . فكيف يشبهه تعريض العبد[٢] بمنافع يسيرة . ثم ليس وجه القبح فيها[٣] فرضه[٤] هو علم المعطي للسكين و[٥] الملقي للحبل بأنه يهلك ذلك الإنسان به نفسه ، بل[٦] فيه وجوه[٧] غير ذلك مقتضية لقبحه ، منها : أنه يصل إلى هذا الملقي ضرب مشقة بالقاء الحبل إليه ، ودفع السكين إليه ، وهو يقصد بتحمل تلك المشقة حصول نفع[٨] يقع[٩] له ، وهو سرور بخلاص ذلك مع علمه بأنه لا يحصل فتخلص[١٠] مشقته مضرةً عليه ، وإن قَلَّتْ تلك المشقة ، ومنها أن هلاك ذلك إن كان مسلمًا فهو نقصان يرجع إلى جماعة المسلمين وإلى المعطي والملقي ، ومنها إن قلت الإنسان مجبول على اغتمام ومشقة تصل إليه عند رؤية وصول مضرة عظيمة إلى من هو من جنسه ، ومنها أنه يرجى الخلاص للذي يغرق بغير إلقاء الحبل إليه ، ويمكن وصول النفع إلى من يعطي السكين بغير ذبح الشاة ، فيتعين إعطاء السكين وإلقاء الحبل إليه مفسدة . وكل هذه الوجوه منتفيةٌ عند[١١] تكليفه تعالى للكافر ، حتى لو قدرنا إلقاء الحبل إليه تمكينًا له من التخلص الذي لا طريق إليه[١٢] إلا إلقاء الحبل إليه . وكان التخلص منفعةً عظيمةً تجرى في التعظيم[١٣] مجرى الثواب المستحق

(١) ب : - هو .
(٢) ب : العبيد .
(٣) ب : فيما .
(٤) ب : فرضته .
(٥) ب : أو .
(٦) أ : بأن .
(٧) أ : وجودها .
(٨) أ : حق .
(٩) ب : - يقع .
(١٠) هكذا في ب ، وفي أ : بتخلص .
(١١) ب : عن .
(١٢) ب : له .
(١٣) أ : العظم .

على طاعة الكافر ، وقد قدَّرنا سائر الوجوه منتفيةً ، ولم يكن للملقي غرض إلا غرض الإحسان . ويكون إهلاك الملقى إليه الحبل كأنه من قتله ، فإنه يحسن هذا الإلقاء ولا يذم الملقي للحبل ، وإنما يذم الخانق به نفسه . وربما /٨١ب يذكرون غير [٥٧أ] هذه الأمثلة وطريقة الجواب فيها واحدة .

فإن قيل : إنا لا نحتاج إلى ذكر مثال ، ونقول إن التكليف ، مع العلم بأنه يعصى المكلف ، وجه قبح . والعلم بذلك ضروري ، ألا ترى أن الصادق لو أخبرنا بأنكم لو أمرتم زيدًا بفعل فإنه لا يفعله ، فإنا نعلم قبح أمره به ، قيل له : العلم بأن المأمور يعصى لا حظ له في وجوه القبح . وكيف نسلم أنه يعلم أنه جهة قبح باضطرار . وأما إذا أخبرنا الصادق بأن زيدًا يعصى إنْ أمره ، فإنما يقبح أمرنا له بالفعل ؛ لأنا لا نأمر إلا بما هو نفع لنا . فمتى عرفنا فوات غرضنا في هذا الأمر عرفنا أنه عبث أو يصل إلينا علم إن لم يطعنا ؛ فلذلك يقبح هذا الأمر ، حتى إذا انتفت هذه الوجوه بأن أخبرنا الصادق بأنكم إن أمرتم هذا الضرير بأن يتنكب عن هذا الطريق الذي فيه هلاكه فإنه لا يطيعكم . فإنه يحسن منا إرشاده إلى طريق[1] نجاته . ومتى عصى فإن العقلاء لا يذموننا بإرشاده ، بل يمدحوننا ، ويقولون : إنكم رحمتموه ، وأرشدتموه ، وأشفقتم عليه ، ولكنه[2] أساء إلى نفسه . فصح أن العلم ليس من جهات القبح في شيء .

فإن قالوا : إن جهة القبح في هذا التكليف أنه سوء نظر للمكلف ؛ لأنه[3] لا يحسن من هذا المكلف أن[4] يتفضل عليه بمنافع كثيرة عظيمة ، وإنما يحسن التفضل بها عليه ، فعدل به عن هذا التفضيل وكلفه ، مع علمه بأنه لا يصل إلى الثواب ويقع في العقاب الدائم ، ويفوته هذا التفضل ؛ ولهذا لو خير هذا الكافر بين هذا التفضل وبين التعريض للثواب ، وعلم عاقبة تكليفه ، فإنه لا يختار هذا التعريض للثواب . وقد قلتم إن التعريض للثواب إنما حسن[5] من دون رضاء العبد لأية منافع يسفه العاقل لو لم يختره .

---

(١) أ : - إلى طريق نجاته ..... لا يذموننا بإرشاده .
(٢) أ : ولكن .
(٣) أ : - لأنه .
(٤) ب : + أن .
(٥) ب : يحسن .

وهذا الكافر يسفه لو لم يختر[١] هذا التكليف ، أو يقول هذا سوء نظر له ؛ لأن المكلف لم[٢] يقتصر به على تكليف النوافل ، بل كلفه الواجبات وترك القبائح التي[٣] يستحق العقاب بالإخلال بها . ولو اقتصر به على النوافل فإنْ فَعَلَها استحق الثواب ، وإن لم يفعل لم يستحق العقاب .

والجواب أنه إنما يقال عدل به عن الأفضل . فأما النظر[٤] إذا كان ما عدل به إليه يساويه ما عدل به عنه ، أو يقاربه . فأما إذا كان صفة الثواب المعرض له المكلف يفضل على المتفضل به بدرجات لا يقدر قدرها ، فكيف يقال إنه أساء النظر له ، بل اختار له الأفضل الذي لا /٨١أ أفضل فوقه . وإنما يظن ما ذكره السائل لضعف اختياره ، وسوء تدبيره لنفسه لكسله وميله إلى المحرمات[٥] المعجلة ، وقلة صبره عنها ، وتأخر الثواب الذي هو الفوز العظيم ؛ فلذلك يختار التفضل عليه ، بل قد يختار عدم التفضل وعدم التكليف إذا سمع استحقاق العقاب . ولا[٦] معتبر باختيار هذا الكسلان الذي ألهمه ، وإنما المعتبر بحكم العقول والرجوع إليها مع بذل الإنصاف . وإذا رجع إليه علم أن التعريض للثواب الذي هو غاية الإنعام يفي التعريض مقامه . وكيف يجري نفي الإنعام مجرى الإنعام ، وكيف يجرى التفضل مجرى المستحق من الثواب الذي فيه ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر[٥٧ب] لبشر لولا كسل المكلف[٧] وسوء تدبيره لنفسه ، وإنما يسفه الكافر في اختيار التكليف من هو في مثل حاله من الكسل والميل إلى المعجل .

فأما أهل العقول المؤثرون لمعالي الأمور ، فإنهم يسفهون من لا يختار التعريض للثواب ، ويستحسنون الحمل عليه من دون رضاء المكلف به . وأما قولهم إنه لم يقتصر به على النوافل ، قلنا : إنه لا يصح أن يقصر به عليها من جهة الصحة ومن جهة الحكمة : أما من جهة[٨] الصحة ؛ فلأنه لا يصح أن يكلف النوافل إلاّ وقد أقدره الله تبارك وتعالى

---

(١) أ : - يختر .
(٢) ب : لا .
(٣) أ : - التي .
(٤) ب : فأساء إليه .
(٥) ب : المجربات .
(٦) ب : - لا .
(٧) ب : الكافر .
(٨) أ : - من جهة .

عليها . والقدرة لا يصح أن تتعلق بها دون القبائح والواجبات ، ولا بد من أن يكمل عقله . وكمال العقل يدخل فيه العلم بالواجبات والمقبحات . ولا بد من أن يسبق عليه فعل النوافل ليستحق[١] الثواب بفعلها[٢] وأصل المشقة هو أن يجعلها على صفة تنفر عن فعلها . والنفار يختص بالنوافل دون الواجبات . ولا بد من أن تشهى إليه المباحات . والشهوة لا تختص بالمباح دون القبيح . وقد بينا من قبل أنه متى خلق المكلف على هذه الصفات فلا بد من أن يكلفه فعل الواجبات وترك المقبحات .

وأما جهة[٣] الحكمة فلأن التعريض للنوافل دون الواجبات وترك المقبحات لا يكون تعريضًا تامًا ، لأن المكلف بالنوافل إن يرد التكليف بها ، ويقول لا أتكلفها ، ولا أرتضي بثوابها ، ويكون له ذلك ، فلا بد من أن يكلف ما لو ردّه ، أو لم يفعله ، استحق[٤] العقاب .

قالوا : إن[٥] وجه القبح في هذا التكليف أنه عبث ؛ لأن المكلف أحرى به إلى غرض يعلم أنه لا يحصل ، وهو وصول الثواب إليه .

والجواب : بل أحرى به إلى غرض له قد حصل في الحال ؛ لأن الغرض بالتكليف هو أن يتمكن به المكلف من أن يصل به إلى استحقاق الثواب . وقد تمكن الكافر بهذا التكليف من ذلك ، وذلك غرض صحيح . وأجاب البغداديون عن الشبهة بأن في تكليف الكافر مصلحة للمؤمن ، وذلك منفعة /٨١ب حاصلة[٦] في الحال . فلم يكن عبثًا .

فإن قيل : كيف يحسن أن ينفع غيره بالإضرار به؟ قيل له : قد بيّنا أن التكليف نفسه ليس بإضرار بالكافر ، والضرر فيه هو من قبل الكافر . فإذا قلتم : إنه عبث ؛ لأنه[٧] لا نفع فيه للكافر قيل لكم : ففيه نفع لغيره ؛ وبذلك يخرج عن كونه عبثًا .

قالوا : إن وجه القبح في هذا التكليف أنه مفسدة للكافر . ولو كان مفسدة لغيره لقبح ، فكيف إذا كان مفسدة له .

---

(١) ب + بها .
(٢) ب : - بفعلها .
(٣) أ : - جهة .
(٤) ب : لا ستحق .
(٥) أ : - إن .
(٦) أ : خالصة به .
(٧) ب : - لأنه .

والجواب : بل هذا التكليف تمكين له من التوصل إلى الثواب ، والتمكين من ذلك لا يكون مفسدةً ؛ لأنه[١] لا بد من أن تكون المفسدة زائدة على التمكين من الثواب يفوت عندها الثواب . وإنما يقبح هذا لو كان تكليفه لغيره مفسدة ؛ لأنه أمر زائد على تكليف غيره يفسد عنده .

قالوا : لو سأل الصبي الله تعالى في الدار[٢] الآخرة فقال : لو لم تكلفني وأصل[٣] إلى درجات المثابين . قالوا : فيكون جوابه ، على أصلكم[٤] إني لو كلفتك لكفرت ولا استحققت [٥٨أ] العقاب . فيقول عند ذلك الكافر : فلمَ كلفتني وقد علمت أني أكفر؟ قالوا : فيلزم الله الحجة .

والجواب أنه ليس للصبي على أصلنا[٥] ما ذكرتم ، بل الجواب أنه تعالى يقول له : إني علمت أن تكليفك يكون مفسدةً لبعض المكلفين ، وذلك وجه قبح في[٦] تكيفك فلم أكلفك ، وكلفت الكافر لأنه لم يكن في تكليفه وجه قبح . وقال بعض أصحابنا : إن جوابه لو لم يكن تكليفه مفسدة أن التكليف تفضل منا للمتفضل أن تفضل على بعض دون بعض . ويقال لهم : فما جوابه تعالى للصبي على أصلكم[٧]؟ فإن قالوا : يقول أنا[٨] المالك والخالق فلي أن أفعل ما أشاء ، ولا أسْأل عما أفعل قيل لهم : وللصبي أن يقول : ولعلك تكذب في خبرك ، إن لي أفعل ما أشاء ، فلا يبين أنه لا يلزمك سؤال . وكل ما أجابه بعد هذا اتهمه فيه بالكذب ، فتلزم الحجة الله تعالى .

فإن قالوا : إنه تعالى يخلق في قلب الصبي العلم ، فإنه لا يجوز أن يكذب ، فيعلم صدق جواب الله تعالى قيل لهم : أليس الصحيح عندكم أنه تعالى لكونه مالكًا لا يقبح منه الكذب ، فله أن يفعله ، فكيف[٩] يخلق فيه العلم بأنه لا يجوز أن يكذب . وذلك جهل على أصولكم .

---

(١) ب : لأنها .
(٢) ب : – الدار .
(٣) ب : فأصل .
(٤) ب : أصولكم .
(٥) ب : أصولكم .
(٦) ب : و .
(٧) ب : أصولكم .
(٨) أ : إن .
(٩) أ : + أن .

باب فيما يتناوله التكليف

اعلم أن التكليف لا يرد إلا بالأفعال ؛ وذلك لأن التكليف إما أن يكون[١] بعثًا على أن يفعل أو على أن لا يفعل . وما كان بعثًا على أن يفعل فهو على ضربين : أحدهما أن يكون بعثًا على أن يفعل لا محالة أو ما يقوم[٢] مقامه ، إن كان له بدل فيكون إيجابًا له ، والثاني يكون بعثاً ، على أن /٨٢أ الأولى أن لا يفعل ويكون تنزيهًا مكروهًا[٣] ولا يكون الفعل قبيحًا ، بل يكون له أن يفعله . وذلك نحو تقاضي المديون الذي يستضر باستيفاء الدين منه ، فإن الأولى ألاّ يستوفيه . وهذه جملة ما يتناوله التكليف نحو المباحات . فإنه لا يترجح فعلها على تركها في مدح أو ذم ، ونحو أفعال الساهي وبعض الملجئين إلى الفعل ، فإنها لا مدخل لها في التكليف أيضًا . وكذلك أفعال من لا يصح تكليفه ، وجملة ما ينفصل به ما له مدخل في التكليف مما لا مدخل له فيه هو أن كل فعل له مدخل في استحقاق المدح والتعظيم فله مدخل فيه ، ويتناوله على أن لا[٤] يفعل ، وكل ما كان[٥] له مدخل في استحقاق الذم والاستحقاق به ، فله مدخل فيه ، ويتناوله بأن لا يفعل . وقد خرج من هذه الجملة المباحات وأفعال بعض الملجئين ، والساهي ، وأفعال من لا يصح تكليفه كالصبيان والمجانين ؛ لأن كل ذلك لا مدخل لفعله أو للإخلال به في مدح أو ذم .

وما يتناوله التكليف على ضربين : أفعال الجوارح والأكوان والاعتمادات والكلام ، وأفعال القلوب كالنظر والعلم والظن [٥٨ب] والإرادة والكراهة والندم . وما كلف من أفعال الجوارح فإنه محتاج إلى علوم ثلاثة : أحدها العلم بصورة الفعل ، والثاني العلم بوجوبه أو كونه ندبًا . وكذلك إن كلف الإخلال به ؛ لأنه متى لم يعرف ذلك لم يتمكن من أدائه على الوجه الذي كلف به ، والثالث العلم بمن يطاع بهذه الأفعال ويُعبد بها ، وهو المكلِّف الذي يستحق عليه الثواب ومنه العقاب ، والذي يكون علمنا به وبما يستحق عليه ومنه لطفًا في التكليف ، وهو الله تعالى .

---

(١) أ : - إما أن يكون .
(٢) أ : إما يقوم .
(٣) ب : - مكروها .
(٤) ب :- لا .
(٥) أ : - وكل ما كان ۰۰۰۰ ويتناوله بأن لا يفعل .

باب في ذكر شروط التكليف

اعلم أن شروط حسنه إما أن /٨٢ب ترجع إلى نفس التكليف أو إلى المكلف ، أو إلى المكلَّف أو إلى الأفعال التي يتناولها التكليف ، أما الراجعة إلى التكليف فشرطان : أحدهما أن لا يكون مفسدةً لأحدٍ من المكلفين ، والثاني أن يكون متقدمًا على الفعل بزمانٍ يمكّن المكلف أن ينظر فيعلم فيما كلف متردد الدواعي ، وذلك بأن يكون له داعٍ إلى فعل ما كلَف ، نحو أن يعلم أنه واجب أو مندوب إليه ، ويكون له صارف عن فعله ، وهو علمه بمشقة الفعل عليه ليستحق الثواب بفعله . وكذا هذا فيما كلف الإخلال بفعله . وقد دخل في كونه مزاح العلة ، أن يكون متمكنا من فعل ما كلف بجميع وجوه التمكين بالأقدار وزوال الموانع ، وإحضار الآلة أو التمكين من إحضارها ، إن كان يحتاج إليها المكلف أو يحتاج إليها الفعل .

فإن كلفه فعلا محكمًا فلا بد من العلم بإحكامه : إما من قِبل المكلف أو التمكن من[1] اكتسابه . وإن كُلِّف[2] اكتساب علم فلا بد من نصب دلالة له . وان كلفه ظنًا فلا بد من أمارة ، ولا بد من أن يكون كامل العقل ليتمكن من النظر في الدلالة أو الأمارة ، وأن ينتهي عما كلف فلا بد من ينبه عليه بالخاطر أو غيره ؛ لأن التكليف من دون التمكين مما كلفه تكليف لما لا يطاق ، وذلك لا يَرِدْ منه تعالى .

وأما ما يرجع إلى المكلف الحكيم فبأن يكون عالمًا بجميع الشروط الراجعة إلى المكلف ، والى ما كلف ، فيحصلها ، أو يمكن منها ، أو يعلم حصولها بأن يكون مريدًا لما كلف . فيصح أن يكون مكلفا له ، وبأن يكون غَرَضُهُ بالتكليف التعويض لثواب حسن ، ويعلم أنه يفعل الثواب بالمكلف إن أطاع ولم يحبطه . ولا بد في الحكيم العالم بكل شيء أن يعلم جميع ما تقدم ليتم غرضه من التعريض بالتكليف .

---

(١) أ : – من .
(٢) ب : كلفه .

باب في الوجوه التي يحسن عليها التكليف

اعلم أن تكليف المكلَّف إن كان [٥٩أ] مفسدة لمكلَّف آخر، وكان مفسدة لنفس المكلف في بعض الأفعال التي تكلف فإنه يكون قبيحًا؛ لأن كونه مفسدة هو وجه قبيح. فأما الفعلان إذا كان معلوم الحكيم أنه إنْ كلفه أحدهما أطاع فيه، وإن كلفه الآخر عصى فيه، وقدر الاستحقاق في كل واحد منهما متساوٍ، ولا يمكن الجمع بينهما في التكليف لتضادهما أو لكونهما جاريين مجرى الضدين /٨٣أ.

قال أصحابنا: إنه لا يحسن أن يكلفه تعالى الفعل الذي يعلم أنه يعصى فيه؛ لأن[1] غرضه تعالى بالتعريض بذلك الفعل إذا كان هو ذلك القدر من الثواب، وهو يعلم أنه لا يحصل فيه، إنما يحصل في غيره. فلو كلفه ما لا يحصل فيه ذلك القدر، لكان بغضاً للغرض.

قال قاضي القضاة: وتتصل بذلك مسائل اختلف فيها الشيخان: منها أنه تعالى إذا علم أنه إنْ زاد شهوة المكلف فإنه يعصى، وإن لم يزدها فإنه لا يعصى. قال أبو علي: إنه لا يحسن زيادة شهوته. وقال أبو هاشم يحسن. ومنها تبقية إبليس وتمكينه من الوسوسة. قال أبو علي: إنه تعالى كان عالمًا أن من يعصى عند وسوسة إبليس أنه كان يعصى بتلك المعصية من دون وسوسة. ولو لم يعلم ذلك لما حسن تبقيته. وقال أبو هاشم: يحسن منه تعالى تبقيته ولو[2] علم أنه يجيبه[3] بعض العصاة.

وحجة أبي علي أنه إذا كان المعلوم أن المعصية توجد عند تلك الزيادة، وعند دعاء إبليس كان مفسدةً. وحجة أبي هاشم أن في ذلك زيادة مشقة، ففيه تعريض لثواب أزيد[4]، فكان كالتكليف المبتدأ إذا علم تعالى أنه يعصى فيه.

ويقال لأبي علي: إن الله تعالى حكى عن إبليس أنه يقول في الآخرة: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلاَّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ (إبراهيم ٢٢) وقال تعالى ﴿الأَخِلاَّءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلاَّ الْمُتَّقِينَ﴾ (الزخرف ٦٧). فلولا أن بعضهم

(١) أ: لأنه.
(٢) ب: إن.
(٣) أ: + به.
(٤) أ: زائد.

أجاب البعض لما[١] كانوا أعداء في الآخرة . ولو صح أن يقال : ما أجاب أحد الشيطان لصح أن يقال : ما أجاب أحد الرسولﷺ . بل كان المعلوم أنهم[٢] يطيعون . فهذا يدل لأبي هاشم أنه يحسن منه تعالى مثل هذه التكاليف وإن علم أنهم يعصون فيها .

ويمكن أن يحتج لأبي علي على أبي هاشم بقول الله تعالى[٣] : ﴿**وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ**﴾ (الشورى ،٢٧) ، وقوله تعالى : ﴿**كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى**﴾ (العلق ، ٦ ، ٧) . فأخبر الله تعالى أن زيادة الغنى مفسدة لكل المكلفين أو لبعضهم ، مع علمنا أن عند زيادة الغنى يشق الامتناع على المكلف عما يتمكن من المعاصي لزيادة الغنى . فلو خرج التكليف بزيادة المشقة عن كونه مفسدة ، لما كان الغنى مفسدة أصلاً . وكذلك قتل صاحب موسىؑ للغلام[٤] لكون بقائه مفسدةً لأبويه . ومعلوم أنه كان يراد مشقتهما بالامتناع /٨٣ب عند بقائه .

ويمكن في الاعتذار لأبي هاشم بأن يقال بأنه لا يمتنع أن يكون الغنى الذي هو مفسدة ، وإن كان تزداد عنده المشقة هو الغنى الذي لا يُراد[٥] التعريض إلا عنده لزيادة الثواب ، وإن ازدادت المشقة فيه . إذ لا يمتنع أن يكون أحد الفعلين أشق ، ويكون عند الأخف وجه آخر مؤثر في مثل ثواب [٥٩ب] الأشق . وإن كان هذا مجوَّزا في العقل كان الغنى الذي يزداد عند الثواب لزيادة المشقة المتعلقة بتكاليفه هو الغنى الذي ليس بمفسدة . وكذلك فإن الغلام إنما كان بقاؤه مفسدةً لأبويه ، لأن ثوابهما بالتكليف ، عند بقائه ، كان مساويًا لثوابهما بالتكليف عند وفاته . وإن كان التكليف عند بقائه أشق عليهما وعلى ما اعتبرناه من تساوي الثواب في التكليفين[٦] الأشق والأخف يزول الخلاف بين الشيخين ؛ لأن عند تساوي الثواب يظهر أن الشهوة الزائدة والغنى الزائد مفسدة . ولا بد من أن يسلم أبو هاشم[٧] من أن المفسدة قبيحة . وعند التعرض لزيادة الثواب ينبغي أن يسلم أبو على أنه كالتكليف المبتدأ في كونه غير مفسد .

---

(١) أ - لما .
(٢) ب : منهم .
(٣) أ : - بقول الله تعالى .
(٤) أ : - للغلام .
(٥) أ : لا يزداد .
(٦) أ : - في التكليفين الأشق . . . . . . عند تساوي الثواب .
(٧) أ : - أبو هاشم من أن . . . . . . ينبغي أن يسلم .

ومنها تبقية الكافر إذا كان المعلوم أنه مؤمن ويستحق الثواب ، هل يجب على الحكيم؟ قال أبو علي : يجب عليه ، وقال أبو هاشم : لا يجب . وحجة أبي علي أن بتبقيته لطفُ له في زوال عقابه . فلزم أن يقول بوجوبه .

قال قاضي القضاة : ليس بلطف ؛ لأن اللطف لا يكون لطفًا في الماضي . ولقائل أن يقول : يجوز أن يعني بذلك أبو علي أنه كاللطف ؛ لأن الغرض بفعله ليس إلا أن تزداد دواعيه إلى الملطوف فيه فيفعله ، فيخلص من عقاب تركه . وهذا المعنى حاصل في هذا التكليف ؛ لأنه لم يتخلص به الكافر من العقاب ، فكان كاللطف ؛ فوجب تبقيته وتكليفه .

وحجة أبي هاشم أن هذا التكليف تمكين وليس بلطف ، فحسن فعله وأن لا يفعله .

ولقائل أن يقول : إنه كاللطف في الوجوب . قال قاضي القضاة : ولم يختلفا في أن اخترام المؤمن إذا كان المعلوم منه أنه يكفر أنه لا يجب . احتج لذلك أن تكليف هذا المؤمن في المستقبل تعريض لزيادة الثواب ، فهو كالتكليف المبتدأ إذا كان المعلوم أنه يكفر فيه . ولقائل أن يقول : إن الفرق بينهما أن التكليف المبتدأ لم يحصل فيه غرض المكلف ، فحسن منه تعريضًا لا يحصل الغرض منه ، وليس كذلك تكليف المؤمن في المستقبل ؛ لأنه تكليف بعد حصول غرض[١] المكلف ، وهو استحقاق الثواب/٨٤ أ . فالزائد من التكليف الذي يكفر فيه يجري مجرى المفسدة ، وينقض الغرض بالتكليف الأول .

قال[٢] : ونحن نقول وبالله التوفيق : إن المؤمن إذا كان مستحقًا للثواب بإيمانه ، وكان المعلوم منه للحكيم أنه لو أبقاه[٣] وكلفه كفر ، فإنه يجب اخترامه ولا يحسن تبقيته لما ذكرناه . فأما المؤمن عندنا ، الفاسق عند الله المستحق للعقاب ، إذا كان المعلوم منه أنه لا يتوب من فسقه ، فإنه يحسن من الحكيم أن يكلفه في المستقبل وإن علم منه أنه يكفر . ويجري تكليفه من بعد مجرى الخذلان والعقوبة له على مشقة . كما يحسن منه

(١) أ : الغرض .
(٢) ب : - قال .
(٣) أ : بقاه .

تعالى أن يبقى الكافر ويكلفه في المستقبل إذ علم[١] منه أنه يزداد كفرًا بعد كفرٍ، كما قال تعالى: ﴿سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملي لهم إن كيدي متين﴾ (القلم، ٤٤، ٤٥) [٦٠ أ] لأنه ليس في تكليف الكافر والفاسق نقض لغرض المكلف من التكليف الأول، وليس كذلك تكليف المؤمن المستحق للثواب.

وعلى هذا ينبغي أن نتناول الآيات التي في القرآن في ذكر الكفر بعد الإيمان، كقوله: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ﴾(آل عمران، ٨٦)، وهم قوم من أحبار اليهود كانوا يشهدون بصدق نبينا عليه السلام قبل مبعثه. فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به، ولم يكونوا، في حال شهادتهم له، مؤمنين مستحقين للثواب.

وكذا هذا في قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ (البقرة، ٨٩)، هم قوم من اليهود لم يكونوا قبل مبعثه عليه السلام مستحقين للثواب، بل كانوا إما كفارًا وإما[٢] فساقًا. فأما قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ (آل عمران، ١٠٦)، قيل: إنهم كانوا منافقين في الدنيا يظهرون الإيمان ولم يكونوا مؤمنين، وكذلك قوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا﴾ (النساء، ١٣٧)، هي في المنافقين: أظهروا الإيمان ثم كفروا؛ ولهذا قال بعده: ﴿بشر المنافقين بأن لهم عذابًا أليمًا﴾ (النساء، ١٣٨)، وأما قوله تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا﴾ (الأعراف، ١٧٥) فأكثر المفسرين قالوا: هي في الكفار أو[٣] قريش[٤]: أتاهم الله تعالى آياته فلم ينظروا فيها، ولم ينتفعوا بها. ومن ذكر من المفسرين أنها كانت في بُلعُم بن باعورا، وفي أميه بن أبي الصلت[٥]. قالوا: كانا كافرين. وروي عنه ﷺ أنه قال في أمية: آمن شعره وكفر قلبه، أو آمن بلسانه وكفر قلبه. فأما قوله/٨٤ب: ﴿ولو شئنا لرفعناه بها﴾ فإن مشيئة الله تعالى مشروطة

(١) ب: كان يعلم.
(٢) ب: أو.
(٣) أ: أما.
(٤) ب: مشركي قريش.
(٥) قيل إن ابن أبي الصلت كان قد قرأ الكتب ورأى قرب ظهور نبي، فتوقع أن يكون هو. فلما بعث النبي (ص) يئس ولم يؤمن به؛ فنزلت فيه هذه الآيات.

بكون الفعل الذي تتعلق به حكمة . أي لو انتفع بآياتنا وثبت على ذلك لرفعناه منزلة بها ؛ ولهذا قال بعده : ﴿وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ (الأعراف، ١٧٦) ولم يقل : ولكنا لم نشأ ذلك .

فأما قصة إبليس لعنه الله وأنه كان عابدًا كذا سنين ثم كفر فلم يثبت أنه كان مؤمنا مستحقًا للثواب ، بل أخبر الله تعالى أنه كان من الكافرين . وظاهرها يقتضي أنه كان منافقا للملائكة صلوات الله عليهم . وليس لنا أن نصرفها عن الظاهر ونحمل "كان" على أنه "صار" إلا بعد أن نثبت أنه لم يكن منافقًا .

فأما المؤمن ، فهل يجوز أن يكلف إذا كان المعلوم منه[1] أنه يتوب بعد فسقه ، ولا[2] يمتنع أنه[3] يستحق بالتوبة على ما[4] فرط أزيد من الثواب الذي كان يستحقه لو لم يفسق . فلم تكن تبقيته نقض الغرض . فأما إذا كان المعلوم منه[5] أنه لا يتوب ويموت فاسقًا ، فإنه يجب اخترامه قبل فسقه ، لما قيل فيه من نقض الغرض . ولم نورد هذا التفصيل في "المعتمد" . و﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ (الأعراف،٤٣) .

وإذ[6] قد تكلمنا في حسن التكليف ، وبيان وجه حسنه وما يحسن عنده أو يقبح فلنتكلم في مائية المكلف .

(١) أ : – منه .
(٢) ب : إذ .
(٣) ب : أن .
(٤) أ : – ما .
(٥) ب : – منه .
(٦) أ : وإذا .

باب في أن المكلَّف هو هذا الشخص المبني بنية بني آدم

وهو الحي العاقل الفاعل ، وهو [٦٠ب] المكلف عند أكثر شيوخنا ، وعند النظام : إن المكلف هو روح منساب في هذا البدن . عند بعض الناس إنه جزء في القلب . فأما الفلاسفة المثبتون للنفس ، فأكثرهم يقول : إن النفس ليست منطبعة في هذا البدن ولا حالة في جزء منه[١] . والنفس عندهم جوهر ليس بحال فيه ، ولا موجود في جهة ، وهي تستعمل هذا البدن بواسطة قوى لهذا البدن يذكرونها . فهي الفاعلة وهي العاقلة . وقالوا : إنها تفارق البدن إذا مات[٢] على معنى أنها بعد موته تفرغ عن استعمال هذا البدن .

والدلالة لصحة قولنا إن عند اعتدال مزاج هذا البدن وصحته يصح أن يدرك ويعلم ويقدر ويفعل ، وعند فساد اعتدال مزاجه يبطل جميع ذلك على طريقة واحدة ولا مقتضى لما زاد على اعتداله وصحته فوجب نفيه . واعتدال مزاج هذا البدن وصحته هو صفة له . فإذًا المختص بهذه الصفة هو الحي العاقل والقادر ، وهو المطيع والعاصي . وهذه الطريقة هي الطريقة التي يسلكها في العلم بالمؤثر في الشيء بأن التأثير يتبعه ثبوتًا وعدمًا . ولا مقتضى للزيادة[٣] . ولولا /٨٥أ صحة هذه الطريقة لما عرف مُسَبَّبُ لسبب ، ولا ضد لشيء .

ويقال للفلاسفة الذين يقولون إن النفس ليست بمنطبعة في هذا البدن : إن كانت تستعمل هذا البدن ، وهذا البدن آلة لها لزم أن تضاف أفعال البدن إلى النفس[٤] دون البدن ؛ لأن الفعل يضاف إلى الفاعل بالآلة لا إلى الآلة . والعقلاء يعلمون علمًا أوليًا ضروريًا أن الفاعل والعالم والمدرك هو البدن ، ألا ترى أنهم يستحسنون ذمه بالقبيح من أفعاله ومدحه على الحسن من أفعاله[٥] لو كان الفاعل غيره وهو آلة لكان بمنزلة الأجرة يرمي بها الإنسان غيره ، فيؤلمه . فإنهم لا يستحسنون ذم الأجرة ، وإن كانت آلة للرامي .

---

(١) أ : وفي حالة في جزء منه!!
(٢) أ : - إذا مات .... هذا البدن .
(٣) ب : للزائد .
(٤) أ : إليها .
(٥) ب : - من أفعاله .

فلما استحسنوا ذم البدن ومدحه ، وأمره ونهيه علمنا أنهم مضطرون إلى العلم بأنه الفاعل . ويلزم هؤلاء ما ألزمنا المُجَبِّرةَ[١] في إضافة أفعال البدن إلى غيره .

ويقال لهم : إن كانت النفس غير منطبعة في هذا البدن فلمَ كانت بأن تستعمل هذا البدن أولى من أن تستعمل غيره ، إذ أنها ، مع هذا البدن ، كذاتها مع بدن آخر . وإنما لزمهم[٢] ؛ لأن النفس عندهم موجبة لاستعمال هذا البدن غير مختارة لا كالقادر عندنا . وقد اعتذروا عن ذلك بأن لها تعلقًا ببدنٍ دون آخر ، وهي مشغوفة به دون غيره كالأم تذود عن ولدها دون ولد[٣] غيرها قيل لهم : إن رأفة الأم بولدها هو من فعل القادر المختار ، يفعل كل ما يفعله مصلحةً وإحسانًا إلى العبد[٤] كما قال تعالى : ﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (الإسراء ، ٢٤) ، وقال في الزوجين : ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾(الروم ، ٢١) . فأما النفس عندكم فهي برية[٥] عن المواد ، وليست مركبة من معاني وأمور ، بل هي عقل في ذاتها عندكم . فليس لها اختصاص من[٦] ذاتها ببدنٍ دون بدن . ومتى أضفتم تعلقها بالبدن إلى موجب غيرها لزمكم في ذلك الموجب ما ألزمناكم في النفس ، وقلنا لكم . فلمَ أوجب ، ذلك الموجب تعلقها بهذا البدن ، ولم يوجب تعلقها ببدن آخر إذ [٦١أ] لا اختصاص لذات ذلك الموجب بإيجاب تعلق دون تعلق ، ولو[٧] لم يوجب ذلك لنفسٍ أخرى ؛ لأنه لا اختصاص له بنفس دون نفس .

فأما ما قاله النظام وغيره فإنه يبطل بما ذكرناه من الدليل الأول ، وهو أن هذه الأفعال تابعة لصحة هذا البدن /٨٥ ب الظاهر ، وكذلك الإدراك بأبعاضه . فلو جوَّزنا إضافته إلى غيره أو إلى شيء فيه للزم أيضًا تجويز شيء ثالث في هذا البدن ، أو في ذلك المنساب فيه ، أو في ذلك الجزء الذي في القلب . فلا يستقر إضافتها إلى معين ، وللزم أن يحصل لهذه الأفعال تعلق بذلك الشيء ، كالتعلق بهذا البدن حتى يضاف إليه ذلك ، وفي ذلك[٨] الاستغناء بالإضافة إلى هذا البدن .

---

(١) أ : ما ألزمناهم مجبرة .
(٢) أ : ألزمهم .
(٣) أ : - دون ولد غيرها ... يفعل كل ما يفعله .
(٤) ب : العبيد .
(٥) هكذا في الأصل ، والمقصود أنها بريئة .
(٦) ب : في .
(٧) أ : فلم .
(٨) أ : - ذلك .

واحتج من أثبت هذا الشيء في البدن بأن البدن الظاهر مركب من جملة أجزاء ليس كل واحد منها حيًا قادرًا فاعلا . وإذا كان كذلك فكيف يحصل الحي الواحد[١] والقادر الواحد[٢] والفاعل الواحد[٣] عما ليس بقادر ولا حي ولا فاعل ، ولو جاز ذلك لجاز أن يجتمع ما ليس بأسود ولا أسود ، فيكون المجموع أسود .

والجواب أن هذه الشبهة ترد على النظام أيضًا ؛ لأنه جعل الروح منسابًا في البدن ذا أجزاء فإن قال : إن[٤] كل جزء من ذلك المنساب عندي حي قادر فاعل قيل له : فيجب أن يضاف الفعل عندك إلى جماعة قادرين . ولو كان كذلك لصح عليهم الاختلاف في الدواعي ، ولوقع التمانع بينهم في أفعال هذا البدن .

ثم يقال لمن أثبت الجزء : إنه لا يمتنع من جهة العقل ، أن تجتمع الأجزاء وتركب تركيبًا مخصوصًا . فثبت لجملتها حكم وتأثير لا يثبت للأفراد . ألا ترى أن اليد آلة في القبض[٥] والبسط والجذب ، وكل واحد[٦] منها لا يصح آلة لذلك . وكذا هذا في جميع الآلات ، وليس كذلك ما ليس بأسود ولا أسود ، ثم يكون الكل أسود ؛ لأن كون الكل أسود معناه أن كل واحد أسود . وليس يتركب من الكل جملة يثبت لها حكم لكونها أسود لا يثبت للآحاد . وقد بينا ذلك في حصول جملة حية قادرة وفاعلة . وإذا صح أن تكون هذه الأفعال مضافة إلى الجملة دون أجزائها ، ولا مقتضى لإضافتها إلى غيرها لزم أنها للفاعل[٧] وهو المكلف والمطيع والعاصي . ويتبقى أن نتكلم الآن في تكليف ما لا يطاق .

---

(١) أ : - الواحد .
(٢) أ : - الواحد .
(٣) أ : - الواحد .
(٤) أ : - إن .
(٥) في الأصل : القبط .
(٦) ب : جزء .
(٧) أ : إثباتها الفاعل .

الكلام في تكليف ما لا يطاق

ذهب شيوخنا إلى أن الله تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه، وأن كل تكليف لما لا[(١)] يطاق قبيح. والله تعالى منزه عن[(٢)] فعل القبيح. وذهب المجبرة الجهمية إلى أن كل ما كلفه الله تعالى العبد، فهو تكليف لما لا يطاق؛ لأن من قولهم: إن الله تعالى هو الخالق /٨٦أ لأفعال العبيد، وقد أمرهم بما يفعل فيهم، ونهاهم عما يفعله فيهم، ولا يتمكنون من إيجادها.

وذهب الأشعرية والنجارية إلى أن الله تعالى كلف عبيده ما لا يطيقونه؛ لأنه هو الخالق لأفعالهم، كما قالته الجهمية، وإن قالوا[(٣)] إن العبد مكتسب لها. فمن قال منهم: إنه تعالى يخلق الفعل في العبد، ويجعله كسبًا له فقد صرح بأن ما كلف العبد فهو تكليف لما لا يطاق. وكذلك من قال منهم: إنه تعالى [٦١ب] يخلق الفعل، وأن العبد يكتسبه[(٤)]؛ لأنهم يقولون: إن معنى الكسب هو مقارنة الفعل للقدرة. فمتى أمر[(٥)] بكسب فعل معناه، عندهم، أنه يحصله[(٦)] مقارنًا للقدرة في حلوله في محل القدرة، وذلك غير ممكن[(٧)] له، ومتى نهاه[(٨)] عن فعل فقد منعه أن يجعل فعله[(٩)] مقارنًا للقدرة، وذلك غير ممكن[(١٠)] أيضًا، فقد كلفه ما لا يطيقه.

والقوم ربما يثبتون القول بأن الله تعالى يكلف[(١١)] العبد ما لا يطيقه على أحكام القدرة عندهم، فيقولون: إن القدرة موجبة للفعل، وأنها مع الفعل، وأنها لا تتعلق بالضدين. فينبغي أن نقدم الكلام في إثبات القدرة، وبيان حقيقتها وأحكامها وكيفية تعلقها بمقدورها، ثم ندل على أنه تعالى لا يكلف ما لا يطاق.

---

(١) ب: ما لا.
(٢) أ: عنه.
(٣) المقصود الأشاعرة والنجارية.
(٤) ب: يكتسب فعله.
(٥) ب: أمره.
(٦) ب: يجعله.
(٧) ب: متمكن.
(٨) أ: نهى.
(٩) أ: الفعل.
(١٠) ب: + له.
(١١) ب: كلف.

باب في إثبات القدرة ، وبيان حقيقتها

اعلم أنا بينا حقيقة القادر . فأما القدرة فهي ما به[١] يصح من الحي الفعل لأجله[٢] ، ففي الغائب هو ذاته تعالى المخصوصة[٣] ، وفي الشاهد هو أمر زائد على ذات الجسم الحي . وقد تقدمت الدلالة على أنه تعالى قادر لذاته . وبينا أنه يصح أن يقال إن له تعالى قدرة فكذا بمعنى كونه قادرًا عليه . والدلالة لإثباتها في الشاهد هي أن حقيقة ذات القادر في الشاهد هو أنه جسم . فلو صح منه الفعل لكونه جسمًا للزم أن يصح الفعل[٤] من كل جسم . فصح أنه لا بد من أمر زائد على ذلك .

ثم اختلف العلماء في حقيقة هذا الأمر الزائد على ذات الجسم . فذهب شيوخنا البصريون إلى أنه تعالى يخلقه الله تعالى في جزء من الجسم الحي المبني بنيةً مخصوصة فيوجب كون الجملة على حالة القادر ، ثم يصح منها الفعل لاختصاصها بحالة القادر . ووافقهم على ذلك الأشعرية وغيرهم . غير أنهم لم يبينوا الحالة التي[٥] يذهبون إليها .

وقال شيخنا أبو القاسم الكعبي رحمه الله : إن القدرة هي بنية مخصوصة في الجسم الحي . وهو الذي نصره شيخنا أبو الحسن ، رحمه الله تعالى ، وهو اختيارنا . وقال الشيخ أبو الحسن : ونعني بهذه البنية اعتدال مزاج الأعصاب في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة /٨٦ب والصلابة والاسترخاء[٦] ، ونسميها صحة البدن . ومتى بني البدن هذه البنية فإنه تحصل من مزاجه هذا جملة واحدة من الحار والبارد والرطب واليابس والرخو ، أو الصلب . فذلك هو القدرة في الشاهد .

والذي يدل بصحة هذا القول أنه متى تكاملت هذه الشرائط في البدن فإنه يصح منه الفعل إذا زالت الموانع . وإذا لم يصح ، أو لم تتكامل فإنه لا تصح على طريقة واحدة .

---

(١) أ : ما لأجله .
(٢) أ : - لأجله .
(٣) ب : - ففي الغائب هو ذاته تعالى المخصوصة .
(٤) أ : - الفعل .
(٥) ب : الذي .
(٦) أ : - والاسترخاء .

فلزم أن يكون المؤثر في صحة الفعل ذلك إذ لا[١] مقتضى لما زاد على ذلك . وسنجيب عما يذكرونه عما يقتضي الزائد عليه . وقد بينا أن هذه الطريقة هي التي نعلم بها المؤثرات في أحكامها . ولأن العقلاء يعلمون باضطرار ، بعد اختيار ، أن صحة الفعل تتبع صحة البدن ، وإن لم يعلموا التفصيل الذي ذكرناه . ويعللون صحة البدن بذلك فيقولون : ما بالني لا أعمل وأنا صحيح البدن مخلى غير ممنوع . فصح أنهم يعلمون أن القدرة هذا . وألزم الشيخ أبو الحسين الشيوخ على قولهم بتعلق القدرة على الضدين[٢] بأنه إذا قيل لكم : بما عرفتم أنها تتعلق بالضدين؟ فإن قلتم : لأنا نعلم في الصحيح البنية أنه يستحيل أن تتحرك يمنةً فرسخًا ، ولا يصح منه يمنةً أن تتحرك شبرًا ، فعلمنا أن قدرته تتعلق بالحركتين .

فيقال لكم : إنكم جوّزتم [٦٢أ] أشدَّ استحالة من هذا . فقلتم إنه يجوز[٣] أن يكون صحيحُ البنية مخلى ، ولا يصح منه فعل بأن لا توجد القدرة فيه .

فإن قالوا : إنّا ندعي هذا العلم في مَنْ علم العقلاء منه أنه يصح أن يتحرك يمنةً ، فقد دخل في علمهم بذلك القدرة مع البنية قيل لهم : فإذًا نوزعتم في ذلك[٤] . أي أن العقلاء يحيلون في الصحيح البنية المخلي أن لا يصح منه أن يتحرك يمنةً . فصح أنكم تعلمون هذا ، والعقلاء يعلمونه ؛ ولذلك يدعون العلم الضروري بذلك على العقلاء .

واحتج أصحابنا البصريون للقول بأن القدرة أمر زائد على البنية بأشياء : فقالوا : إن صحة الفعل مضافةٌ إلى الجملة ، فلا بد من أن يكون المؤثر فيها أمرًا راجعًا إلى الجملة . وليس ذلك إلا معنى يوجد في بعض تلك الجملة ، فيوجب لها حالة لأجلها يصح منها الفعل ، والبنية تختص البعض ، فلم يصح ، من الجملة ، الفعل لأجلها .

والجواب أنّا بينا أن الجملة واحدة لاتصال أجزائها . فليس يمتنع أن يصح منها الفعل لأمر[٥] يختص ببعضها ، ويكون ذلك الأمر آلة للجملة كالأعضاء التي هي آلات الجملة في الفعل ، وإن لم تكن تلك الأعضاء شائعة /٨٧أ في الجملة .

---

(١) أ : ولا .
(٢) أ : القرين!!
(٣) ب: لا يستحيل .
(٤) ب : + التجأتم .
(٥) أ : لأجل أمرٍ.

ومنها أن اليد إذا قطعت ، أو الحي منا إذا مات ، فإنه تبقى فيه البنية كما كانت . فينبغي أن يصح منها أو منه الفعل . والجواب أنا قد بينا ما نعنيه بالقدرة ، ولسنا نسلم أن الأعصاب تبقى في اليد المقطوعة وبعد الموت كما كانت . يبين[1] ذلك أنا ذكرنا أن الأعصاب يجب أن تكون معتدلة بين الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة . وبعد قطع العضو[2] والموت تزول الحرارة ويزول[3] الاعتدال .

ومنها أنه لا يمكن الكثير من الناس أن يحرك شحمة الأذن ابتداءً ولا الثَنْدُؤة[4] والبنية حاصلة فيها . والجواب : لا نسلم أن بنية القدرة تحصل في هذه الأبعاض ، وقد يحصل العصب في شحمة الأذن لبعض الناس ، فيمكنه تحريكها . هذا أقوى ما احتجوا به لقولهم .

(١) أ : بين .
(٢) ب : اليد .
(٣) ب : ويفسد .
(٤) في الأصل : السدو ، وقد ورد في فقه اللغة للثعالبي : فصل في تقسيم الثدي : ثندأة الرجل ، ثدي المرأة ، خلف الناقة . . إلخ (ص١١٧ ، ط١ ، سنة ١٩٢٣ ، نشرة محمد منير الدمشقي ، مطبعة السعادة بالقاهرة) .

باب في تماثل القدر

ذهب شيوخنا إلى أن القدر[١] كلها مختلفة ليس فيها متماثل . وبنوا هذا المذهب على أنه لا يجوز أن يتعلق قادران بمقدور واحد . قالوا : فلو تعلق قادران بمقدور واحد لم يمتنع أن تختص إحدى القدرتين بقادر ، وتختص الأخرى بقادر آخر ، فيصح منهما بهما مقدور واحد . وفي ذلك ثبوت مقدور واحد لقادرين ، وذلك محال . فما أدى إليه يكون محالاً . قالوا : وأخص أحكام القدرة هو صحة الفعل المعيَّن بها . فإذا لم تقم قدرة مقام قدرة في صحة فعل معين بها ، علم أنها مختلفة .

ونحن نقول : إنا قد بينا أنه يصح أن يقدر قادران على مقدور واحد معين ، وبينا حقيقة القدرة . فإن نظرنا إلى حكم كل قدرة ، وهو صحة فعل معين بها فإنه تنوب منا بها قدرة أخرى . وإن نظرنا إلى حقيقتها ، وهي أنها اعتدال مزاج الأعصاب لم نجد في ذلك اختلافًا ؛ فوجب القول بتماثل القدر .

فإن قيل : ومن أين علمتم أن كل قدرة تنوب منابها في مقدورها قدرٌ أخرى؟ وما تذكرونه من دفع جزء واحد إلى جهة بقادرين فذلك فعل[٢] متولد عن فعلين مباشرين للقدرتين . والمتولد لا تتعلق به قدرة ، وإنما تتعلق بسببه .

قيل له : إن مقدورنا في الحقيقة ليس إلا الاعتماد والدفع . وما من قدرة لغيرنا لو قدرناها ، قدرناها قدرة لنا فإنه يصح منّا بها الدفع الذي يقدر عليه غيرنا[٣] .

فإن قيل : إنه يكون مثله لا عينه .

قيل له[٤] : إنه إذا لم ينفصل منه بحقيقة ولا صفة ولا حكمة /٨٧ب صح أنه عينه[٥] ، وليس في العدم ذوات[٦] ؛ فيقال : إن ما تتعلق به قدرة غيرنا من [٦٢ب] الاعتماد والدفع هو غير لما نقدر عليه ، فلم تتعلق قدرتنا به . فصح أن القدر[٧] كلها متماثلة .

---

(١) أ : القدرة .
(٢) ب :- فعل .
(٣) أ : بقدرته .
(٤) ب :- له .
(٥) أ : غيره .
(٦) أ : ذات .
(٧) أ : القدرة .

فإن قيل : فإذا قلتم إن مقدورات قدركم مقدورة لله تعالى فقد شاركت[١] ذاته تعالى في التعلق بما تتعلق به قدركم ، فلزم أن تكون ذاته تعالى مثلاً لقدركم .

قيل له : إن المشاركة في التعلق على حد واحد شرط في تماثل المتعلقين بشيء واحد حتى يتماثلا . ومعنى تعلق قدرنا بمقدوراتها هي أنها آلة لنا في إيجادنا المقدور بها ، إلا أنها تتعلق بأنفسها بالمقدور ، فيصح منها وجود المقدور ، ومقدوراتنا يصح من ذاته تعالى أن يوجدها ، فلم تشاركه قدرتنا[٢] في التعلق على وجه[٣] واحد . وعلى أن تعلقه بمقدوراتنا ليس هو أخص تعلقاته ، بل الأخص في حقه تعالى هو تعلقه بخلق الأجسام وغيرها مما لا يقدر عليه العباد . فلم يجز أن تماثل قدرنا ذاته[٤] تعالى .

فإن قيل : أليس قدر الجوارح لا يصح أن تتعلق بأفعال القلوب ، فقولوا إنها مخالفة لقدر الجوارح .

قيل له[٥] : إن الشيوخ رحمهم الله اختلفوا في ذلك : فقال أبو على [الجبائي] وأبو هاشم في بعض كتبهما[٦] : إن قدر الجوارح لا يصح أن نفعل بها أفعال القلوب ، وقال الشيخ أبو إسحق[٧] وأبو عبد الله وقاضي القضاة : إن قدر الجوارح[٨] يصح أن نفعل بها أفعال القلوب ، غير أنها تحتاج إلى بنية القلب ؛ فلذلك لا يصح إيجادها في الجوارح ، حتى أنه لو ثبتت[٩] لليد بنية القلب لصح أن نفعل بها أفعال القلوب بقدر اليد .

قالوا : وقدر القلوب يصح أن نفعل بها التحريك[١٠] والتسكين . ونحن نقول : ومن أين ثبت[١١] أن في القلوب[١٢] قدرًا نفعل بها أفعال القلوب؟ وما أنكرتم أن يكون القلب

(١) ب : شارك .
(٢) أ : قدرنا .
(٣) أ : حد .
(٤) ب : لذاته .
(٥) ب : – له .
(٦) في الأصل : كتبه .
(٧) المقصود هنا أبا إسحق بن عياش أستاذ القاضي عبد الجبار .
(٨) ب : إنه يصبح .
(٩) أ : ثبت .
(١٠) ب : التحرك .
(١١) ب : يثبت .
(١٢) في الأصل : القلو

آلة موجبة لما سمي أفعال القلوب فيوجد صاحب القلب بشرط إيجاب القلب أفعاله[١] ؛ فلذلك تضاف تلك الأفعال إلى صاحب القلب كالحواس ، فإنا نعلمها فتوجب إدراك المدرك بها لاَ أن[٢] للحواس أفعالاً . يبين[٣] هذا أن أفعال القلوب ليس إلا النظر عندهم . ونحن نجد ما نفعله نفعله[٤] من التأمل كأنا[٥] نعتمد على[٦] الأحشاء[٧] إلى ما في داخل الرأس فيسكنها . وعند ذلك نجد ذكر مقدمات وترتبها[٨] الذي هو[٩] طريق للعلم المكتسب متولد عن العلوم[١٠] التي هي المقدمات ؛ لأنا نوجد بقدر القلوب العلوم . وكذلك هذا في الاعتقادات ، والإرادات ، والكراهات ، ترجع عندنا إلى الاعتقادات والظنون . أما الظن فعند اعتقادنا الأمارة لأحد المجوزين يغلب القلبُ تجويزه على تجويز الثاني ، ونجده كالموجب عن القلب . وأفعال القلوب ، كالإدراكات /٨٨أ بالحواس عند شروطها . فلا طريق إلى إثبات قدرة القلب .

غير أن الشيوخ لما اعتقدوا إثبات المعاني في القلب ، واعتقدوا أنها ذوات محدثة ، بنوا على ذلك أن في القلب قدرًا يحدث بها القادرُ أفعال القلوب . فإذا ثبت أن أفعال القلوب ليس إلاّ أحكامًا وتعلقات يوجبها القلب عند الأفعال في الجوارح التي هي شرط إيجاب القلب المتعلق سَقَطَ ما ذهبوا إليه ، وصح أن القدر كلها متماثلة .

فإن قيل : فيجب على ما قلتم أن تكون أفعال القلوب عندكم من فعل الله تعالى ؛ لأنه خالق القلوب[١١] . والجواب أنا سنبين هذا في باب النظر إن شاء الله تعالى .

---

(١) في أ : فعاله ، وفي ب لأفعاله .
(٢) أ : لأن .
(٣) أ : بين .
(٤) ب – نفعله .
(٥) ب : فإنما .
(٦) ب : إلى .
(٧) أ : الحشا . وجاء في المعجم الوسيط : حشأه بالعصا أو السوط حشئًا : ضرب بها بطنه وجنبه ، وحشا بسهم : أصاب بها جوفه ، وحشا النار : أوقدها ، جـ١ ، ص ١٧٤ .
(٨) أ : وتنزيلها .
(٩) أ :– هو .
(١٠) أ : متولدا للعلوم .
(١١) ب : القلب .

باب في تعلق القدرة بمقدورها ، وكيف تعلقها

اعلم أن شيوخنا يقولون : إن القدر[١] تتعلق بالمختلف [٦٣أ] والمتضاد والمتماثل ، وتتعلق بذلك في الأوقات . فأما كيفية تعلقها بالمختلف فإنها تتعلق في الوقت الواحد من المختلفات بما لا نهاية له ، وأما المتضادات فإنها تتعلق بها على البدل لا على الجمع ، هذا إذا كانت متنافيةً . فأما إذا[٢] كانت متضادة في الجنس فإنها تتعلق منها في الوقت الواحد بما لا يتناهى . وأما المتماثل فإنها لا تتعلق إلا بجزء واحد منه في الوقت الواحد في المحل الواحد[٣] . وكذلك تعلقها بالفعل في المحال .

واستدلوا ، لتعلقها من المختلفات بما لا يتناهى ، بأنا لو قدرنا خيطًا ممتدًا لا إلى نهاية ، وقدرنا أنه ليس فيه[٤] ثقل ، ولا اعتماد إلى خلاف السمت الذي يجذبه إليه ، فإنه يصح منا أن نحرك ذلك الخيط بقدرة واحدة . وما نفعله في كل جزء من ذلك الخيط فهو[٥] مخالف للكون الذي نفعله في الجزء الثاني ، بل هو مضاد له في الجنس . فصح أن القدرة تتعلق من المختلفات بما لا يتناهى .

ولقائل[٦] أن يقول : إن ما ذكرتموه من تحريك الخيط متولد عن الاعتماد[٧] المباشر ، وما يتولد عن الفعل المباشر لا تتعلق به القدرة ؛ لأنها لا تؤثر في حدوثه ، وإنما يؤثر في حدوثه السبب . وأنتم[٨] الآن في بيان ما تتعلق به القدرة ، فلا تدخلوا فيه ما يؤثر فيه الاعتماد دون القدرة .

فإن قالوا : إن حدوث المسبب يكون بالقدرة ، والسبب آلة للقادر في إحداث المسبب .

---

(١) ب : القدرة .
(٢) أ : فإذا .
(٣) ب : + وتعلقها على الفعل في الأوقات لا يتناهى .
(٤) ب : فيها .
(٥) ب : هو .
(٦) أ : وللقائل .
(٧) أ : الاعتمادات .
(٨) في الأصل : ؟؟م لان ؟ي ؟؟ .

قيل لهم : إنا نعلم باضطرار أن حدوث المسبب لا يكون إلا بالسبب[١] . فإن عنيتم بقولكم إنه حدث بالقادر لحدوث السبب به[٢] فهو صحيح ، وإن عنيتم به أنه لا تأثير للسبب في حدوث المسبب ، وإنما المؤثر في حدوثه هو القادر من غير واسطة ، فقد أنكرتم ما نعلم باضطرار . وقيل لكم : فما بالكم تنفوا أن المسبب مباشر بالقدرة كالسبب إذ كل واحد منهما حدث بالقدرة . واستدلوا لتعلقها بالمتماثل على الحد/٨٨ ب الذي ذكرنا[٣] أنها لو[٤] تعدت في تعلقها من جنس الواحد ، في الوقت الواحد ، بأكثر من جزء[٥] واحد ، لم ينحصر تعلقها في ذلك ، كما في التعلق بالمختلفات ؛ إذ لا علة في ذلك إلاّ أنها تعدت في التعلق[٦] بالواحد . ولو تعلقت من التماثل بأكثر من واحد لبطل الفرق بين القوي والضعيف .

ونحن نقول : إنا نعلم بالاختيار أنه يحتاج في إيجاد الاعتمادات الكثيرة إلى صلابة الأعصاب ، فكلما كانت أصلب كان صاحبها أقوى . فعلمنا أن كثرة الأفعال المتماثلة تحتاج إلى كثرة القدر[٧] . فلولا أن مقدورها متناه في الجنس الواحد لما احتيج إلى تزايدها[٨] في تزايد المقدور . وأما تعلقها بالأفعال في الأوقات فظاهر ؛ لأنا نعلم أنا متى بقينا قادرين فإنه يصح منا أن نفعل بقدرنا ما كان يصح منا في الأوقات السالفة . وأما تعلقها بالمحال بواسطةٍ فظاهر أيضًا ؛ لأنه ما من محل إلا ويصح منا أن نحركه بدلاً[٩] من محل آخر وعلى الجمع إذا لم يكن فيهما[١٠] اعتماد إلى خلاف جهة الجذب ، كما ذكرناه[١١] في الخيط ، فكذلك الزق[١٢] المملوء هواء يصح من الضعيف أن ينقله لما لم يكن[١٣]

(١) أ : بالمسبب .
(٢) ب :– به .
(٣) ب : ذكرناه .
(٤) أ :– لو .
(٥) أ : جنس .
(٦) ب : بالتعلق .
(٧) ب : القدرة .
(٨) أ : تزيدها .
(٩) في الأصل : بدلٌ .
(١٠) ب : فيها .
(١١) أ : ذكرنا .
(١٢) الزق : هو وعاء من الجلد يجز شعره ولا ينتف ، يستخدم للشراب وغيره . والجمع : أزقاق وزقاق . (المعجم الوسيط جـ١ ص٣٩٦) .
(١٣) في الأصل : يكون .

فيه ثقل . وقد بينا أن للقدرة في ذلك تعلقًا بواسطة السبب . فأما تعلقها بالضدين فهو مذهب شيوخنا .

ومذهب المجبرة والأشعرية أنها لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، وأن [٦٣ب] القدرتين على الضدين متضادتان . وأقوى ما يحتج به لقولنا : إنا نعلم باضطرار أنه يستحيل في القادر منا أن يصح أن يتحرك يمنةً ولا يصح أن يتحرك يسرةً بدلاً من الحركة يمنةً في الوقت الواحد . فلما لم تتعلق كل قدرة بالضدين لم يمتنع أن يكون في القادرين من لم توجد فيه إلا قدرة واحدة يصح منه أن يتحرك يمنةً دون يسرةً ، وفي ذلك زوال الفرق بين القادر المخلي[(١)] والمضطر إلى فعل واحدٍ .

واستدل أصحابنا لذلك بأن ما دل على أنا قادرون على الأفعال يدل على أنا قادرون على الأضداد والمختلفات . وإنما قلنا ذلك لأن الدلالة على ذلك هو وجوب وقوع الفعل بحسب دواعينا بواسطة العلم بكوننا فاعلين .

ومعلوم أنا نعلم باضطرار أن من دعاه الداعي إلى فعل فإنه يقع منه إذا كانت الحال حال سلامة ، ولو دعاه إلى ضده أو إلى مخالفة الداعي بدلاً من الداعي الأول لصح[(٢)] وقوعه منه كالأول . فلو صح منه الفعل لحالةٍ وصح منه ضده لحالة أخرى لما حصل لنا هذا العلم الضروري على الإطلاق ، وهو إنه ما من[(٣)] فعل من مقدار العبادة إلا ويصح منه إيجاده لو[(٤)] دعاه إليه/٨٩أ الداعي ، إما على الجمع بينه وبين غيره إن صح بينهما الجمع ، أو على البدل إذا[(٥)] كان بينهما تنافي .

فإن قيل : ما أنكرتم أن يكون كل قادر منا تخلق فيه القدر[(٦)] التي تصح بها المختلفات والمتضادات[(٧)] ؛ فلذلك تقف هذه المقدورات على دواعيه .

---

(١) أ : والمخلي .
(٢) أ : لقبح .
(٣) أ : إنما من .
(٤) أ : ولو .
(٥) ب : إن .
(٦) ب : القدرة .
(٧) أ : والتضادات .

قيل له : إن هذا السؤال لا يَرِدُ من خصومنا ؛ لأن عندهم أن القدرة[١] على الأضداد متضادة ، فلا يصح اجتماعها في الواحد . وليس يجب أن يخلق الله تعالى القدرة بحسب دواعينا إلى الأفعال[٢] ، فيلزم[٣] ما[٤] ذكرناه .

واحتج أصحابنا أيضًا لذلك بأن قدرة الكفر لو لم تتعلق بالإيمان ما[٥] صح منه إيجاد الإيمان ؛ لأن عندهم أن قدرة الكافر[٦] لا تتعلق إلا بالكفر فقط . وعندهم أنها موجبة للفعل . فلو كانت فيه قدرة على الإيجاد لوجد فيه الإيمان مع[٧] الكفر . فصح أنه ليس له على الإيمان قدرة . وقد كلفه الله تعالى فعل الإيمان في ذلك الوقت . وذلك[٨] تكليف ما لا يطاق . وذلك قبح[٩] يتعالى[١٠] الله عنه[١١] .

واحتج مخالفونا بأشياء ، منها : أن القدرة لو تعلقت بالضدين فإما أن يقعا بها ، وذلك محال ، أو يقع بها أحدهما . وليس أحدهما بالوقوع أولى من الآخر إلاّ لأمرٍ زائد ، وذلك الأمر إن حصل به وجود أحد الضدين فقد تعلق الفعل به دون القدرة .

والجواب أن القدرة تتعلق بالضدين على الوجه الذي يصح عليه وجود أحدهما ، وليس يصح وجودهما إلا على البدل . فيجب أن تتعلق بهما على البدل ، ثم لا يوجد أحدهما إلا لأمر مخصص للقدرة بإيجاده ، وهو الداعي ، وهو شرط تأثير القدرة في أحَدهما[١٢] كالوجود[١٣] بالقدرة فقط . وعلى أن ما قالوه يبطل بقدرة الله على الأضداد ، ثم يوجد تعالى أحد الأضداد دون غيره ، ولم يؤدِ إلى المُحال الذي ذكروه . وليس يندفع المحال في حقه تعالى إلا بالطريقة التي ذكرناها .

---

(١) أ : القدر .
(٢) أ :- إلى الأفعال .
(٣) أ : للزم .
(٤) أ :- ما .
(٥) ب : لما .
(٦) أ : الكفر .
(٧) أ : على .
(٨) ب : وفي ذلك .
(٩) ب : قبيح .
(١٠) ب : ويتعالى .
(١١) ب : عن فعل القبيح .
(١٢) ب : لأحدهما .
(١٣) ب : والوجود .

وأجاب قاضي القضاة [٦٤أ] رحمه الله عن الشبهة في أنه قد دل الدليل على أن القدرة تتعلق بالضدين . فيجب أن يقال : إنه يوجد بها أحدهما دون الآخر لا لأمرٍ زائد على القدرة . وقد تكلمنا من قبل على مثل هذا الجواب .

ومنها[١] : لو تعلقت [القدرة] بالضدين لكانت في نفسها على صفتين ضدين لأن تضاد المتعلَّق يقتضي تضاد المتعلِّق . ألا ترى أن الحي لو علم الشيء وجهله بمعنى واحد لكان ذلك المعنى على صفتين ضدين .

والجواب أن هذا يبطل على أصولهم بقدرته تعالى المتعلقة بالأضداد[٢] ، وعلى أن[٣] الشيء/٨٩ب الواحد يؤثر في أحكام مختلفة . ولا يجب أن يكون في نفسه مختلفًا ، ولا على صفات مختلفة بحسب أحكامه . ألا ترى أن الحجم يصح كونه في جهة يمنةً وكونه في جهة يسرةً ، ولا يجب أن يكون على صفات مختلفة ولا متضادة في نفسها ، بل هو أمر واحد . وأما تشبثهم بالقدرة[٤] بعلم الحي[٥] بالشيء[٦] وجهله به بمعنى واحد ، فهو بناءً منهم على إثبات المعاني ولا يلزم من لا يثبتها . والعلم عندنا بالشيء ليس إلا بينةً ، وتعلقه به والجهل به هو تعلقه بذلك الشيء على وجه واحد على العكس . والتعلقات عندنا ضدان وليس بأمر واحد ؛ فلزم أن يكون بنفسه على صفتين ضدين .

وأجاب المثبتون للمعني على الشبهة ، فقالوا : إن المتعلق إنما يجب أن يكون على صفتين ضدين في نفسه إذا كان المتعلق واحدًا والتعلقات به على العكس . ألا ترى أن العلم بالشيء ، والجهل بشيء آخر ، يصح اجتماعهما ، وكذلك العلم بالشيء والجهل به على وجهين ، لما لم يكن التعلق واحدًا[٧] ، وإنما يتضادان ، ويكون كل واحد منهما على صفة إذا اتحد المتعلق[٨] وتعلق به على العكس . وليس متعلق القدرة واحدًا ، ولا تعلقها

(١) ب : إنها .
(٢) ب :+ وعلى أصولهم .
(٣) أ :- أن .
(٤) ب : القدرة .
(٥) أ :- الحي .
(٦) أ : الشيء .
(٧) في الأصل : واحد .
(٨) أ : التعلق .

به على العكس . فلم يجب أن يكون على صفتين ضدين[١] . ففارق[٢] هذا ما مثلوا به من العلم المتعلق[٣] بالشيء الواحد[٤] ، على وجه وعلى خلافه ؛ لأن له تعلقين بالشيء الواحد ، وأحدهما على عكس الآخر ؛ فلذلك وجب أن يكون على صفتين ضدين .

٩٨ إن[٦] الفرق بينهما على طريقة شيوخنا أن العلة موجبة ، فلم يصح أن تكون موجبة للضدين ؛ لأن فيه اجتماع الضدين ، واستحالة وجود العلة والقدرة مؤثرة في الفعل على طريق الصحة ، فجاز أن تؤثر في أفعال مختلفة ومتضادة على البدل .

فصــــل :

والقدرة عندنا تتقدم الفعل ، وليست موجِبةً له ، وهي باقيةٌ وعند خصومنا لا تتقدمه وتوجبه ، وليست بباقية . والعلم بتقدمها للفعل ضروري عندنا ، وهو حاصل للمراهقين والبهائم ، فكيف للعقلاء!! وكل واحد يجد[٧] من نفسه – إذا كان صحيحًا سالمًا – أنه يمكنه أن يقوم ، وإن لم يكن قائمًا . وألزم الشيخ أبو الهذيل بشرًا[٨] ، فقال : حمار بشر أعقل من بشر ، لأن صاحبه يريده[٩] على طفر جدول . فإن كان ضيقًا فإنه يطفره ، وإن كان واسعاً لم يطفره ، فيفصل قبل الطفر بين ما يمكنه طفره وبين ما لا يمكنه[١٠] طفره . وكذلك الكلب يهرب من بين يدي الإنسان /٩٠أ إذا رفع أجرة ليرميه بها لتوقعه ليرميه بها[١١] أنه يمكنه رميه بها . وعلى ما [٦٤ب] نصرناه من أن القدرة هي البنية تظهر الكلام حدًا في أنها تتقدم الفعل ولا توجبه . واحتج أصحابنا لذلك بأن تعلقها بالضدين يقتضي أنها غير موجبة وأنها متقدمة ، وإلا لزم أن يوجد بها الضدان .

---

(١) ب :– ضدين .
(٢) ب : وفارق .
(٣) أ :– المتعلق .
(٤) ب :– الواحد .
(٥) ب :+ في الفعل ، فإذا لم يجز فيما يؤثر في التحرك أن يكون بعينه هو المؤثر .
(٦) أ :– إن .
(٧) ب : يجده .
(٨) أ :– بشراً .
(٩) أ : يريد .
(١٠) أ : ما لا يمكن .
(١١) مكرر في أ : ليرميه بها .

فإن قيل : ما أنكرتم أن توجب أحد الضدين وتتقدم الآخر ، وهو ما يختاره القادر من الضدين . قال قاضي القضاة رحمه الله[١] : وهذه طريقة ابن الراوندي[٢] وأبي عيسى ابن الوراق[٣] . قالا بذلك لأن لا يلزمهما[٤] تكليف ما لا يطاق ، أو القول بالبدل عن الثابت الذي قال به بعضهم .

قال [القاضي] يقال لهم : فيجب وجود أحد الضدين بذلك الاختيار أم لا؟ فإن قالوا نعم يثبت الاستغناء عن القدرة ، وفي ذلك نفي القدرة . وإن قالوا : لا يجب عاد السؤال بأنه : لمَ وجب وجود أحد الضدين دون الآخر . فإن قالوا : لا يجب وجود أحد الضدين بالاختيار لجواز وجود الاختيار الثاني قيل لهم : فيصح وجود الاختيار الثاني مع الأول . فإن قالوا : نعم لزم وجود الضدين[٥] لوجود[٦] الاختيارين ، وهما ضدان عندهم .

ولقائل أن يقول : إن الذي ذكرته يبطل قولهم لو جعلوا[٧] الاختيار موجبًا للفعل ، فما إبطال قولهم لو جعلوا الاختيار شرطًا لكون القدرة موجبةً لأحد الضدين . قال قاضي القضاة : ويقال لهم اختيار أحد الضدين دون اختيار الضد الآخر . والقدرة متعلقة بهما

(١) ب :- رحمة الله .

(٢) هو أحمد بن يحي بن إسحق ، أبو الحسين الراوندي أو ابن الراوندي . فيلسوف جاهر بالإلحاد . كان يقطن بغداد ، نسب إلى "راوند" من قرى أصبهان . له مقالة في علم الكلام وذكر ابن خلكان أنه "من الفضلاء في عصره" له من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتابًا ، منها كتاب فضيحة المعتزلة . وكتاب "التاج" وكتاب "الزمرد" وكتاب "القصب" . توفي سنة خمس وأربعين ومائتين برحبة مالك بن طوق التغلبي ، وقيل إنه مات عن أربعين سنة ، وفي رواية أخرى أنه مات عن خمسين . وقال ابن كثير : إن ابن الراوندي أحد مشاهير الزنادقة ، طلبه السطان فهرب ولجأ إلى ابن لاوي اليهودي بالأهواز ، وصنف له في مدة مقامه عنده كتابه الذي سماه "الدامغ للقرآن" . ونقل عن الجبائي أن ابن الراوندي وضع كتابًا في قدم العالم ونفي الصانع وتصحيح مذهب الدهر ، والرد على مذهب أهل التوحيد ، وكتابًا في الطعن على محمد (ﷺ) . . . إلخ . (راجع وفيات الأعيان لابن خلكان جـ١ ص٩٤ ، والبداية والنهاية : ١١ - ١١٢ ، ومقالات الإسلاميين (أماكن متفرقة) الأعلام للزركلي المجلد الأول ص٢٦٧ . . . . .)

(٣) هو محمد بن هارون الوراق ، أبو عيسى ، باحث معتزلى من أهل بغداد . له تصانيف منها : المقالات في الإمامة ، كتاب المجالس . نقل عنه المسعودي . توفي سنة ٢٤٧ هـ . (راجع الأعلام الزركلي جـ٧ ص١٢٨)

(٤) أ : يلزمهم .

(٥) ب :+ لو وُجودا .

(٦) ب : ووجود .

(٧) أ : جعل .

عندكم . فإن قالوا باختيار آخر[١] أدى إلى ما لا نهاية له من الاختيار ، وإن قالوا لاختيار[٩] ضروري لزم تكليف ما لا يطاق .

واستدل الشيخ[٢] أبو علي رحمه الله بأن القُدَرْ لو لم تتقدم الفعل لكانت موجبةً للفعل . ولو كانت موجبةً للفعل لكان ذلك فعلاً لفاعل القدرة ، وهو الله تعالى . فكان ينبغي أن يتعلق به المدح والذم . وألزمهم شيوخنا رحمهم الله[٣] على ذلك بأنه كان يجب - فيمن يقدر على حمل مائة - من أن لا يقدر على حمل من واحد ؛ لأن حمل المائة ليس هو حمل من واحد لم ينقله ، وذلك مستحيل عند العقلاء ، بل عندهم أن[٤] القادر على حمل[٥] الثقيل[٦] أقدر على حمل الخفيف .

ومما يدل ، من جهة السمع ، على أن القدرة غير موجبة ، وأنها تتقدم الفعل قوله تعالى : ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (التوبة ، ٤٢) . فكذبهم[٧] تعالى في قولهم : "لو استطعنا لخرجنا معكم" وفي/٩٠ ب ضمن ذلك أنهم لم يكونوا مستطيعين للخروج . فإن كذبهم[٨] في[٩] قولهم لم تكونوا مستطيعين ، ثبت أنهم استطاعوا الخروج[١٠] ولم يخرجوا . وإن أكذبهم في قولهم لخرجنا ، أي لو كانوا مستطيعين للخروج تقديرًا لخرجوا صح أنهم يستطيعون الخروج ولا يخرجون . وفي كلا القولين تقدم القدرة على الفعل ، وأنها غير موجبة .

وأما[١١] شبههم في هذا الباب فضعيفة ، أعرضنا عن ذكر أكثرها لركاكتها . وأقواها لو لم يصح الفعل بالقدرة في أول حدوثها ، لم يخل : إما أن لا[١٢] يصح بها لذاتها أو لعلة .

---

(١) أ :- باختيار آخر . . . وإن قالوا .
(٢) أ : لاختياري .
(٣) أ :- الشيخ
(٤) ب :- رحمهم الله .
(٥) أ :- أن .
(٦) أ :- حمل .
(٧) ب :+ هو .
(٨) أ : فأكذبهم .
(٩) أ : أكذبهم .
(١٠) أ :- في .
(١٠) أ : للخروج .
(١١) أ : وما .
(١٢) ب :- لا .

ولو كان ذلك لذاتها لزم أن لا يصح بها من بعد ، ولو كان لعلة لصح أن ترتفع تلك العلة في أول حدوثها ، فيقع بها[1] مقارنا .

والجواب أن تأثير القدرة في الفعل[2] [٦٥ أ] هو أن يوجبها على جهة الصحة في ثاني وجودها . هذا هو حقيقة تأثيرها في الفعل . فاستحال أن يقارنها . وإذا كان تأثيرها الذاتي على هذا الوجه لم يجب إذا استحال أن يقارنها أن يستحيل بها من بعد ، بل يجب أن يصح بها على هذا الوجه في كل حال وجدت أو نفيت .

واحتجوا من جهة السمع بقوله[3] تعالى : ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ (الكهف ، ٧٢) . قالوا[4] : لما لم يوجد منه الصبر نفي استطاعة له .

والجواب أن المراد بنفي الاستطاعة في الآية هو استقبال الصبر ومشقته عليه . كما يقال : لا أستطيع النظر إلى عدوى ، أي يثقل[5] عليَّ ذلك ، وإن كان ينظر إليه في حالة قوله لا أستطيع . وعلى أنه أدخل "لن" على الاستطاعة في الآية . ولا تدخل "لن" إلا على فعل مستقبل . وكان يصح أن توجد فيه القدرة على الصبر عندنا وعندهم .

واحتجوا أيضًا بقوله تعالى : ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلاَ يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً﴾ (الإسراء ، ٤٨ ، الفرقان ، ٩) لما لم يضربوا له مثلاً زائدًا[6] .

والجواب أنه تعالى لم[7] يبين في الآية أنهم لم يستطيعوا السبيل[8] إلى ماذا . وذكر المفسرون أن المراد[9] أنهم لم يجدوا السبيل إلى بيان كذبه ، وهذا مما لا يقدر عليه . فلم ينف عنهم أمرًا مقدورًا فأتتهم القدرة عليه . وأما أن القدرة باقية فهو قول شيوخنا البصريين ، وهو ظاهر على ما اخترناه من أن حقيقة القدرة هي[10] البنية على ما تقدم .

---

(١) أ : لها .
(٢) أ : بالفعل .
(٣) أ : قوله .
(٤) ب : قال .
(٥) أ : ثقل .
(٦) أ : ام ?دا .
(٧) أ :- لم .
(٨) ب :- السبيل .
(٩) ب :- أن المراد .
(١٠) أ :- هي .

ولا شبهة في استمرار هذه البنية على طريقة واحدة ، وأنها لا تنتفي إلا بتفريق[١] هذه البنية . وأما شيوخنا فقد احتجوا لبقائها بأنه إذا أمر برد وديعة بعيدة منه إلى عشر جهات فلم يؤدها في[٢] عشر أوقات ، فإنه يحسن أن يُذمَّ على إنْ لم يؤدها . فلو كانت تحدث/٩١ أ فيه وقتًا بعد وقت لم يحسن ذمه ؛ لأنه ليس فيها ما يمكنه بها الرد .

فإن قيل : إنه لو قطع إليها الجهات ، لكان يمكنه ردها .

قيل له : فينبغي أن يذم على ترك الخطوة الأولى لا[٣] على أنه لم يردها ، ولا يلزم عليه بقاء العلم لأنه - وإن كان شرطاً في الرد - إلا أن ما يوجد في الأول[٤] فإنه يصح أن يكون شرطًا فيه ، وكذلك ما يحدث بعده . وليست[٥] كذلك القدرة الحادثة لأنه ليس فيها ما يمكن به[٦] الرد .

ولقائل أن[٧] يقول : إن القدرة الباقية ليست قدرة على الرد عندكم إلاّ على جهة التقدير بأن نفعل بها مقدمات الرد ، ثم[٨] نتمكن من الرد . وهذا لا فرق فيه بين القدرة الباقية والقدرة الحادثة وقتًا بعد وقت في أنه يتمكن بها من الرد على جهة التقدير . فصح ذمه على أنه لم يفعل الرد بمقدماته .

---

(١) أ : بتعريف .
(٢) في أ مكرر : يؤدها في .
(٣) أ :- لا .
(٤) أ : الأل .
(٥) ب : وليس .
(٦) ب : بها .
(٧) ب :- أن .
(٨) أ : لم .

باب القول في تكليف ما لا يطاق[(١)]

اعلم أنا قد بينا لزوم تكليف ما لا يطاق على مذاهبهم . وقد صرحوا بالقول[(٢)] في كتبهم . حكى شيخنا أبو الحسين رحمه الله عن بعض الأشعرية أنه ذكر في بعض كتبه أنه اتفق أهل الحق على[(٣)] أنه يجوز أن يكلف الله سبحانه من لا يقدر على ما كلفه . واختلفوا في[(٤)] هل يجوز أن يكلف الله العاجز والزَّمِنْ السعيَ ، والضرير بنقط المصاحف؟ والإنسان خلق الأجسام ، وخلق مثل[(٥)] القديم ، وجعل القديم محدثًا والمحدث قديمًا . فمنع بعض أهل الحق من ذلك ، وأجازه آخرون ، وهم [٦٥ب] المصيبون المحققون[(٦)] . قال[(٧)] : واتفقوا جميعًا على أنه لا يجوز أن يكلف الله تعالى الجماد .

ثم يعجب الشيخ أبو الحسين من هذا الكلام ، فقال : العجب من قوله إن أهل الحق من يجيز من الحكيم تكليف ما لا يقدر عليه ، والمبطل من يمنع[(٨)] منه . ثم الأعجب من هذا قوله : المحققون والصائبون من يُجز[(٩)] أن يكلف الإنسان خلق الحيوان ، وجعل القديم محدثًا ، والمحدث قديمًا . وكل ذلك مستحيل في نفسه ، ويستحيل خلق الجسم من العبد ، ثم من العجب قطعه على قبح تكليف الجماد ، وتجويزه حُسن تكليف جعل القديم محدثًا ، والجماد يصح أن يجعل قادرًا بالأحياء والأقدار . فأما القدرة على جعل القديم محدثًا ، والمحدث قديمًا فلا وجه إلى القدرة عليه .

ونحن ندل أولاً على أنه تعالى ما كلف الفعل إلا القادر عليه ، ثم ننبه من بعد على قبح تكليف ما لا يطاق . وإنما قلنا إنه تعالى ما كلف إلاّ القادر ؛ لأناّ بينا من قبل أن القدرة ليست إلا صحة البنية . والله تعالى ما كلف إلاّ صحيح البنية عندنا وعندهم/٩١ ب . ألا ترى أنه لا بد من[(١٠)] أن يكون بحيث يصح أن يخلق فيه القدرة عندهم . وصحة

(١) أ : ما يطاق .
(٢) أ : في القول .
(٣) ب : إلى .
(٤) أ :- في .
(٥) ب :- مثل .
(٦) ب : أهل الحق
(٧) أ :- قال .
(٨) أ : منع .
(٩) ب : يجيز .
(١٠) أ :- من .

البنية شرطٌ[١] لوجود القدرة ؛ ولهذا لم يكلف الله تعالى الزمن القيام في الصلاة ، ولا العاجز السعي إلى الجمعة ، ولا المقعد الذي لا يتمسك على الراحلة الحج . وكذلك لم يكلف من لا يتمكن[٢] من الفعل بغير القدرة ذلك الفعل . ولم يكلف من لا مال له الإنفاق منه ، ومن لا تضاف له الزكاة . فصح أنه تعالى ما كلف إلا القادر ، وإلاّ المتمكن من الفعل . وقال تعالى : ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ (البقرة ، ٢٨٦) والوسع دون الطاقة ، وقال تعالى : ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا﴾ (الطلاق ، ٧) . فأما[٣] قبح تكليف ما لا يطاق فالعلم به ضروري سواء قدر من الواحد منا أو من الله تعالى . بل تقديره منه[٤] تعالى مع غنائه[٥] عنه ، ومع صفاته تعالى[٦] العُلاَ وكونه أحكم الحاكمين يقضي العقل[٧] أنه أقبح وأسمج . والدافع لهذا العلم شاهدًا أو غائبًا مكابر . وقد قال أصحابنا إن العلم بقبحه ضروري[٨] في الشاهد وفي الغائب مكتسبٌ . قالوا : ووجه اكتسابه أنا نعلم أنه إنما قبح في الشاهد لكونه تكليفًا لما لا يطاق ، ثم نعديه إلى الغائب .

ولقائل أن يقول : إن العلم بأن تكليف ما لا يطاق قبيح هو علم ضروري كالعلم بأن كل ظلم صدر ممن يمكنه التحرز منه لكونه ظلمًا هو قبيح . والعلم بالمعين من هاتين الجملتين لا يحتاج إلاّ[٩] إلى أن نعلم أنه تكليف ما لا يطاق ، وأنه ظلم ممن يمكنه التحرز منه . فإذا كنا نفرض وقوع تكليف ما لا يطاق منه تعالى ، فكيف يصح منه[١٠] أن يشك في أنه يحسن منه تعالى[١١] حتى نحتاج إلى استدلال[١٢] لنعلمه قبيحًا منه تعالى عن ذلك[١٣] ، إلا أن يعنوا بكونه مكتسبًا بأنا عند تقديرنا ذلك تكليف ما لا يطاق نجده

---

(١) في الأصل : شرطًا .
(٢) أ : لا يمكن .
(٣) أ : وأما .
(٤) أ : عنه .
(٥) ب : غناه .
(٦) ب- تعالى .
(٧) أ- العقل .
(٨) أ : ضروريًا .
(٩) ب- إلا .
(١٠) ب : يحسن منا .
(١١) ب- تعالى .
(١٢) ب : لاستدلال .
(١٣) أ- عن ذلك .

داخلا في العلم المجمل الضروري . وهذا مما لا ينكر . ولما لم[١] يمكن القوم دفع ذلك كابر بعضهم فقال إن تكليف ما لا يطاق حَسَنٌ . وقال بعضهم بالبدل عن الثابت . ومعنى ذلك هو أنهم قالوا : إن الكافر يمكنه أن يفعل الإيمان بدلاً من الكفر بشرط أن لا يكون كان الكفر ، وشرط أن لا يكون كان الإيمان . قالوا : وليس هذا تكليف للجمع بين الكفر والإيمان وهذا لا يصح ؛ لأن الكافر إنما يصح منه الإيمان بأن يؤمن من بعد الكفر ، أو بأن [٦٦أ] نقدر كفره غير موجود ، فكذلك[٢] كفره من إيمانه . فصح منه أن يفعل كل واحد منهما بدلاً من الآخر .

فأما صحة الإيمان مع وجود الكفر ، ومع كون قدرة الكفر موجبةً له ، فليس إلاَّ اجتماع الكفر /٩٢أ والإيمان . ولا[٣] ينفعهم قولهم بشرط أن لا يكون كان الكفر ؛ لأن الشرط لا مدخل له في الثابت ؛ ولهذا ألزمهم شيوخنا جواز البدل عن صفات الله تعالى الواجبة الثابتة له تعالى ، فقالوا : لو جاز البدل عن الثابت لجاز أن يكون تعالى غير قديم بشرط لا[٤] أن يكون كان قديمًا ، وغير[٥] قادر بشرط أن لا يكون كان قادرًا إلى غير ذلك من صفاته تعالى ، ومن الأشياء التي علمنا ثبوتها ووجوبها .

واحتج المخالف بأنه تعالى كلف الملائكة ما لا يطيقونه بقوله : ﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة ، ٣١) ولم يكن الإنباء عنهم في مقدورهم .

والجواب أن ذلك ليس بتكليف ، وإنما هو تحدٍ لهم وبيان عن[٦] عجزهم ؛ ولهذا لم تكن الملائكة عصاة له تعالى بأن لم يفعلوا ذلك الإنباء . وعلى أنه كان في مقدورهم الإنباء عنها ، غير أنهم لم يكونوا عالمين بها . وعندهم أن تكليف من لا يتمكن من العلم بما كلف قبيح ، أو عند بعضهم .

---

(١) ب- لم .
(٢) ب : وكذلك .
(٣) أ : فلا .
(٤) أ :- لا .
(٥) أ- غير .
(٦) ب- عن .

وألزمهم شيوخنا[١] على تجويز تكليف[٢] ما لا قدرة له على الفعل ، تجويز تكليف الزمن السعي ، وتكليف العاجز الفعل ، والأعمى نقط المصحف على جهة الصواب ، ومن لا يد له البطش ، وتكليف الجماد الأفعال . وقد حكينا أن بعضهم جوَّز ذلك إلا تكليف الجماد . وبعضهم لم يجز ذلك ، وفرق بين هذه المسائل وبين من لا قدرة له على الفعل . وقالوا في الفرق : إن من لا قدرة له يجوز منه الفعل ، ونتوهم منه الفعل بأن[٣] توجد القدرة فيه أو من دون القدرة .

فإن قالوا بأن توجد فيه القدرة قيل وكذلك يجوز الفعل . وليس كذلك[٤] من ألزمتموه ، فيقال لهم : أيجوز من الكافر الإيمان؟ ونتوهم منه بأن توجد فيه القدرة أو من دون القدرة . فإن قالوا : بأن توجد فيه القدرة قيل فكذلك يجوز[٥] . ونتوهم الفعل[٦] ممن ألزمناكم بأن توجد فيه[٧] القدرة وآلات العلم . ولا فرق بينه[٨] وبين الكافر .

وإن قالوا : نتوهم منه من دون القدرة كانوا قد صححوا منه[٩] وجود الفعل من دون القدرة فيه . وفيه إبطال الطريق إلى إثبات القدرة . وقالوا أيضًا : إن الكافر قادر مخلي غير ممنوع ، ولو شاء لفعل ، وليس كذلك من ألزمتموه .

قيل لهم : إن من لا يقدر على الفعل لا يصح أن يقال فيه إنه قادر مخلي ، ولو شاء لفعل . فإن عنيتم بهذه الألفاظ أنه يتوهم فيه ذلك بشرط وجود القدرة فيه كان الإلزام فيه[١٠] ما تقدم ، ولهم فرق بديع .

قالوا : إنما حَسُنَ تكليفه[١١] بالإيمان لأنه مشغول بضده وهو الكفر ، وليس كذلك الزمن والعاجز .

---

(١) أ : مشايخنا .
(٢) ب :- تكليف .
(٣) ب :- الفعل بأن توجد .... وكذلك يجوز الفعل .
(٤) أ :- وليس كذلك من ..... قيل فكذلك يجوز .
(٥) نهاية الجزء الذي سقط من النسخة أ .
(٦) أ : - الفعل .
(٧) أ : لأن توجد فيهم .
(٨) ب : بينهم .
(٩) ب : - منه .
(١٠) أ : - فيه .
(١١) أ : إنما لم يَحْسُن .

فيقال لهم : أليس الكافر شارك الزمن والعاجز في أنه لا قدرة له على الإيمان ، وزاد عليهما بأن خلق فيه الكفر الذي هو ضد الإيمان ، وقدرة الكفر التي هي ضد قدرة الإيمان ، فكان الكافر /٩٢ب أسوأ حالاً منهما وأدخل في تعذر الإيمان عليه ، فكيف حسن تكليفه دون تكليفهما؟ وهل قولكم في ذلك إلا كمن يقول : إنه لا يجوز[١] من المولى أن يكلف عبده بتسخين الماء في تنور لا نار فيه ، ويحسن منه أن يكلفه التسخين في تنور فيه الثلج وجمد ، ويجعل العلة في حسن ذلك أنه [٦٦ب] كلفه التسخين مع أنه في التنور ما يضاد[٢] التسخين .

ويقال لهم : على قولكم[٣] يقبح تكليف الجماد ، وقولهم فيه إنه لا نتوهم منه فعلاً . أليس[٤] توهم[٥] الفعل من المكلف به عندكم هو أن يصح خلق الفعل وقدرة الفعل فيه[٦] ، والله تعالى قادر على ذلك بواسطة إحياء الله الجماد . فلزمكم أن تجوزوا تكليفه ، ثم معاقبته على أن لم يفعل .

ويقال لهم : إن كان الجماد لا يتوهم منه فعلٌ ، فَجَعْلُ القديم محدثًا والمحدث قديمًا لا يتوهم أصلاً من كل قادر . فلماذا حسنتم ورود التكليف بذلك ، والمخالفون تعلقوا في نصرة[٧] قولهم بأن الله تعالى علم من الكافر أنه لا يؤمن . فلو قدر على الإيمان لقدر على قَلْبِ علمه تعالى . والجواب عن هذا قد تقدم .

وهذا هو تمام القول في أبواب التكليف ، واتصل به الكلام في اللطف لأنه[٨] يتبع[٩] التكليف ، على ما سنبين إن شاء الله تعالى .

---

(١) في أ : لا يجز ، وفي ب : لا يحسن .
(٢) أ : لا يضاد .
(٣) ب : قولهم .
(٤) أ : ليس .
(٥) ب : وهم .
(٦) أ : - فيه .
(٧) أ : بنصرة .
(٨) ب : فانه .
(٩) ب : يجب لمكان .

الكلام في الألطاف

اعلم أن اللطف[١] على ضربين : أحدهما يختار عنده المكلف الطاعة ويسمى توفيقًا ، أو عنده ترك[٢] القبيح ويسمى عصمة . والثاني يقرب من الطاعة وتقوى دواعيه إليها ، وإن كان لا يختارها عنده . وَحَدُّه هو ما يختار عنده المكلف الطاعة أو يقرب منها مع تمكنه في الحالين . وقد دخل في قولنا نختار عنده الطاعة فعل الملطوف فيه وترك القبيح . وقولنا : مع تمكنه في الحالين ، أي مع عدم اللطف ووجوده[٣] احترازًا من التكليف الذي[٤] يطيع فيه المكلف ؛ لأن ذلك تمكين . و[٥] اللطف لا بد[٦] أن يكون أمرًا زائدًا على التمكين من الفعل المكلف به . والمفسدة تقابل اللطف ، وهي على ضربين : مقربة ، أو يختار عندها الفعل . وَحَدُّها هي ما يختار عندها المكلف المعصية ، أو تكون أقرب مع تمكنه في الحالين[٧] احتراز[٨] عن التكليف وعن[٩] الزيادة في التكليف إذا كان المعلوم أنه يعصى عندهم[١٠] ؛ لأن الزيادة في التكليف كالتكليف المبتدأ ، والمفسدة زائدة على التكليف . وقد بينا ، فيما تقدم ، أنه لا بد من أن[١١]/٩٣أ نشترط فيه تساوي الثواب في الحالين . ومعلوم أنه يعصى في زيادة التكليف . فأما إذا زاد التعريض للثواب لم يكن مفسدة ، وإن عصى فيه . ومن حق اللطف أن يكون حسنًا ؛ لأنا نتكلم في اللطف الذي هو من فعل الله تعالى ، أو نفعله[١٢] بأمره . والله تعالى لا يفعل إلا الحسن ، ولا يأمر إلا بالحسن ، ومن حقه أن يكون بينه وبين الملطوف فيه مناسبة وتعلق ، لولاه لم يكن بأن يكون لطفاً فيه أولى من أن لا يكون ويكون لطفًا في غيره . ومن حقه أن يكون معلومًا للمكلف ويعلم تعلقه بالملطوف فيه إما[١٣] جملةً أو تفصيلاً . وقد تقدم الظن في ذلك مقام العلم ؛ لأنه لولا ذلك لم يجز أن يكون داعيًا له إلى الملطوف فيه .

---

(١) في الأصل : ألطف .
(٢) ب : يترك .
(٣) أ : - أي مع عدم اللطف ووجوده .
(٤) أ :- الذي .
(٥) أ :- و .
(٦) ب : + من .
(٧) ب : + والثواب في الفعل المكلف به واحدًا ، وقولنا مع تمكنه في الحالين .
(٨) ب : احترازاً .
(٩) ب : أو عن .
(١٠) ب : عنده .
(١١) ب : انه .
(١٢) ب : نفعل .
(١٣) ب : + على .

باب القول في وجوب اللطف

ذهب جمهور العلماء إلى أن اللطف واجب على[١] المكلِّف[٢] إلا بشر بن المعتمر فإنه قال : لا يجب اللطف على المكلف . وحكي عنه[٣] أنه رجع عن ذلك ، وقال بوجوبه . واستدلوا [٦٧ أ] لوجوبه بأن المكلِّف يريد الطاعة من المكلَّف ومريدًا لصلاحه . ونعلم أنه ليس في فعل اللطف مضرة ولا يؤدي إلى ما لا يتناهى ، وليس فيه وجه من وجوه القبح . وما كان كذلك فإنه يجب على المكلِّف أن يفعله .

أما كونه تعالى[٤] مريدًا للطاعة فلا شبهة فيه ؛ لأنه إذا كان مكلفًا للطاعة فلا بد من أن يريدها ، وهو تعالى عالم بكل شيء . فلا بد من أن نعلم أنه لا مضرة فيه ، وأنه ليس فيه وجه من وجوه القبح . وإنما قلنا إن اللطف بهذه الصفات ؛ لأن المسألة مفروضة فيما إذا كان اللطف بهذه الصفات ، وعلمه تعالى كذلك . وإنما قلنا : إن ما هذا حاله فإنه يجب فعله على من يريد الطاعة ؛ لأن إرادته لها تدعوه إلى فعل ما يحصل عند[٥] مراده ، ولا صارف يصرف عن فعله . فلو لم يفعله لدل على أنه ليس بمريد[٦] للطاعة ، وأنه ناقض لغرضه ، فلزم فعله .

ألا ترى أن من علم في ولده أو ظن أنه رفق به فعل يريده منه ، وعلم أنه ليس فيه مضرة على أحدٍ ، وليس فيه وجه قبح ، فإنه متى لم يرفق به دلَّ ذلك على أنه لا يريد صلاحه[٧] ما دام مريدًا لصلاحه . فإن العقلاء يوجبون عليه الرفق به . وهذه الدلالة إنما تدل على أن المكلف ما دام مريدًا للطاعة فلا بد[٨] أن يفعله لقوة دواعيه[٩] إليها[١٠] ولأنه لا صارف له عنها ، ولا يدل على أن اللطف جهة وجوب في العقل . وربما يسلم الخصم

---

(١) أ : عن .
(٢) ب : + كوجوب التمكين .
(٣) أ : – عنه .
(٤) أ : – تعالى .
(٥) ب : عنده .
(٦) ب : مريد .
(٧) ب : + و .
(٨) أ : فإنه لا بد .
(٩) أ : داعيه .
(١٠) ب : + كالمباحات ليس لها وجه وجوب لكن إذا دعا الداعي فإنا نفعلها ، كذا ها هنا .

هذا ، ويقول : إنه[١] كسائر[٢] الأفعال إذا دعا إليها الداعي ، ولم يصرف عنها[٣] صارف/٩٣ب فإن القادر يفعلها .

دليل آخر ، وهو أن منع اللطف يجري مجرى منع التمكين . فكما يجب على المكلف مما كلف ، فكذلك اللطف . وإنما قلنا : إنه يجري مجراه ؛ لأن[٤] من[٥] دعا غيره ليتناول[٦] طعامه وعلم أنه[٧] استبشر ولم يقطب فإنه يتناوله ، ومتى قطب لم يتناوله . فإنه لا فرق بين أن يقطب وبين أن يغلق عليه الباب في أنه ناقض لغرضه في الحالين . وهذا الدليل يقرب من الأول ؛ لأنه يقال للشيوخ : أليس الإحسان غير واجب على المحسن؟ فلا بد من : بلى ، فيقال : فإذا كان التكليف إحسانًا لم يكن واجبًا على المكلف ، فكيف[٨] تجب عليه توابعه من التمكين واللطف؟

فإن قالوا : إن التكليف ، وإن لم يكن واجبًا ، إلا أنه إذا ابتدأ بهذا[٩] الإحسان وجب عليه إتمامه . وإنما يتم بفعل التمكين واللطف فكانا واجبين .

قيل لهم : ما تعنون بقولكم يجب عليه إتمامه؟ إن عنيتم به أنه لا بد من أن يفعل إتمامه ما دام مريدًا للإحسان ، وإلاّ كان ناقضًا لغرضه ، كان مسلمًا . ولكن هذا يرجع إلى أن[١٠] من توفرت دواعيه إلى فعل ذي أجزاء ، وكان[١١] مقيمًا على غرضه في ذلك الفعل فإنه لا بد[١٢] من أن يفعل أجزاءه ليتم غرضه منه ، ولا يدل على أن ذلك جهة وجوب .

---

(١) ب : إنه .
(٢) أ : إن كبائر .
(٣) أ : – عنها .
(٤) أ : فلان .
(٥) أ : ما .
(٦) أ : تناول .
(٧) ب : ان .
(٨) أ : وكيف .
(٩) أ : هذا .
(١٠) أ : – أن .
(١١) أ : فكان .
(١٢) أ : ولابد .

دليل آخر ، وهو أن اللطف لو لم يجب على المكلف لم يقبح منه فعل المفسدة ، والعلم بقبح المفسدة ضروري . ولا فرق بين[١] ما يختار المكلف المعصية ، وبين الإخلال بما يفعل عنده المكلف المعصية[٢] . فقبح أحدهما يدل على وجوب الآخر .

ولقائل أن يقول : إن المفسدة من فعل المكلف إنما تقبح لما في فعلها من نقض غرض المكلف في الطاعة ، فلا بد من أن لا يفعلها المكلف ، كما لا بد من أن يفعل اللطف .

وعندي أن الخلاف في وجوب[٣] اللطف يجري مجرى [٦٧ أ] الخلاف في العبارة . فإن من يقول بوجوبه يدل كلامه على أن المكلف لا بد من أن يفعله ، ومن لا يقول بوجوبه لا بد من أن يسمي[٤] ذلك . ومن لا يقول بوجوبه ينبغي أن يعني به أنه ليس له جهة وجوب في نفسه كسائر الواجبات المختصة بجهات الوجوب التي إذا لم يفعلها من وجبت عليه ، استحق الذم للإخلال[٥] بها ، سواء دعاه[٦] الداعي إلى فعلها أو صَرَفَه عنها صارف .

وأما أصحابنا القائلون بوجوب الأصلح في الدنيا فقد قالوا بوجوب اللطف . واستدلوا لوجوبه بأن الداعي[٧] يدعوه إلى فعله ولا صارف يصرفه عن فعله /٩٤أ وهذا راجع إلى ما تقدم . قال أصحابنا : واحتج من أبى وجوب اللطف بأنه لو كان واجبًا على المكلف لفعل من الألطاف في حق كل مكلف ما عندها يؤمن ويفعل الطاعات . وهذا يقتضي أن لا يكون في المكلفين لا[٨] كافر ولا فاسق . وأجابوه ، فقالوا : إن اللطف ليس بلطف لذاته ، فيلزم أنه متى فعل في حق كل أحد صلح عنده وفعل الطاعة ، بل إنما يكون لطفًا لقرائن تقرنه من أحوال المكلف وغيرها ، وإن كان نافرًا[٩] عن الدين كان بعض الأفعال لطفًا له[١٠]

(١) ب : + فعل .
(٢) أ : - المعصية .
(٣) أ : - وجوب .
(٤) ب : يسلم .
(٥) ب : على الإخلال .
(٦) أ : ادعاه .
(٧) أ : - بأن الداعي يدعوه إلى فعله ، ولا صارف يصرفه .
(٨) أ : - لا .
(٩) ب : مائلاً .
(١٠) ب : + وان كان نافرا عن الدين لم تكن تلك الأفعال لطفاً له .

كما تكون لطفًا للأول . ولهذا اختلفت[1] ألطاف الشرع كالعبادات الشرعية في الأوقات والمكلفين ، واختلف شرائع الأنبياء عليهم السلام .

فإن قالوا : فلم لم يخلق[2] الله تعالى العبيد متساوين في الأمزجة والهيئات التي عندها يميلون إلى الدين؟ فما يكون لطفًا لزيد قد لا يكون لطفًا لعمرو ، فيكونون كلهم مجتمعين على الإيمان والطاعة .

قيل له : إن الذي استكشفت عنه مما لا طريق للعبيد إلى العلم به على التفصيل . وإن كنا نعلم على الجملة أن خلقهم مختلفين في أمزجتهم ونحلهم وقوامهم ، وشهواتهم وغير ذلك من أحوالهم هو الذي تقتضيه الحكمة . ولولا ذلك لما خلقهم الحكيم كذلك . وهذا هو جوابنا لمن سأل ، فنقول : هلا خلق الكل بصفة الأنبياء ، بل بصفة الملائكة فتكون ألطاف الأنبياء والملائكة ألطافًا لهم فلا يعصي الله أحدٌ؟

وإذا صح الكلام في وجوب اللطف قلنا : الألطاف[3] في المصالح على ضربين : مصالح في الدنيا ومصالح في الدين ، نحو : الأمراض ، والآلام ، والمحن ، والغلاء في الأسعار ، والرخص فيها ، والأرزاق ، والآجال . وأما الألطاف من فعل العبيد فهي الألطاف الشرعية . فينبغي أن نتكلم أولا في المصالح التي هي أفعاله تعالى في الدين وما يتصل بها ، ثم نتكلم في مصالح الدنيا ، ثم نتكلم في المصالح من فعل[4] العباد .

اعلم أن الآلام[5] واللذة[6] من أظهر المدركات والمعلومات ، فلا نحتاج في إثباتها إلى دلالة . فأما حقيقتها فقد[7] قال شيوخنا إن الألم لا ينفصل عن المدركات إلا أنه يدرك بمحل الحياة في محل الحياة . وسائر المدركات تدرك في محلها ، والجسم يدرك في جهته ، فلما انفصل عنها بهذا الحكم حدوه بأنه الذي يدرك بمحل الحياة في/٩٤ب محل ، ثم سألوا أنفسهم بأن اللذة [٦٨ أ] أيضًا تدرك بمحل الحياة في محل الحياة ،

---

(١) أ : اختلف .
(٢) أ : فلم خلق .
(٣) في الأصل : اللاطاف .
(٤) ب : أفعال .
(٥) ب : الألم .
(٦) في الأصل : والذة .
(٧) ب : - فقد .

وليست بألم . وأجابوا بأن اللذة عندنا هي[١] من جنس الألم إلا أنهما يفترقان باقتران[٢] الشهوة والنفار بهما . فمتى اشتهى إدراك ما يحل في محل[٣] الحياة كان لذةً ، ومتى نفر عن إدراكه كان ألمًا . قالوا : ولهذا اشتهى الجرب ما يتولد عن حكه في محل حياته ، فيلتذ بذلك وينفر عن إدراكه غير الجرب ، فيتألم به .

وينبغي أن يُزاد في حد اللذة أنها هي التي تدرك بمحل الحياة في محل الحياة أو تدرك في محله إذا اشتهى إدراكه ؛ لأنه متعارف بين الناس أنهم يسمون[٤] إدراك الحلاوة وغيرها لذة ، إذا اشتهى ذلك . ويقال لهم ، على قولهم ، إن جنسها واحد ، فكان حدهما واحدًا . إن الأمر ، وإن كان كذلك ، أنهما يفترقان بالإدراك لما يعنون[٥] بهما . فكل واحد منهما كالنوع للجنس ، فينبغي أن يُزاد في حدهما ما يقترن بها[٦] ، ولا ينقض[٧] حد كل واحد منهما بالآخر .

ثم اختلفوا في السبب المولد للألم واللذة[٨] : فعند أبي هاشم ، وقاضي القضاة أنهما يتولدان عن الوهى ، وهو تفريق بنية الحياة . وحكى قاضي القضاة عن الشيخ[٩] أبي إسحق بن عياش أن تفريق بنية الحياة هو الألم ، لا أنه شيء يتولد عنه . وهذا هو الذي نصرناه[١٠] في "المعتمد" ، وقلنا : إن الألم لو كان معنى غيره لصح أن يوجد تفريق بنية الحياة ولا يوجد الألم أو يوجد الألم من دون تفريق بنية الحياة .

فإن قيل : إنما لا[١١] ينفصلان ، لأن تفريق بنية الحياة يولد الألم .

---

(١) ب : - هي .
(٢) أ - باقتران .
(٣) أ : بمحل .
(٤) أ : يشتهون .
(٥) ب : يقترن .
(٦) ب : بهما .
(٧) ب : ولا ينتقض .
(٨) في الأصل : والذة .
(٩) أ : - الشيخ .
(١٠) أ : نصرنا .
(١١) أ : لم .

قيل له : إنما يصح أن يقال إنه يوجده[١] إذ علم انفصالهما . ثم يقال : إن الألم يوجد بحسبه ، فيعلم حينئذٍ أنه متولد عنه . فإذا لم[٢] ينفصلا كان القول بأنه متولد عنه كالقول بأن الوهى يولد شيئاً ، ثم ذلك الشيء يولد الألم .

فإن قيل : إن الألم يوجد[٣] من دون التفريق أو لا يوجد بحسبه[٤] كالمنقرس والمصدع ، يجدا[٥] الآلام العظيمة . ومن لسعته العقرب ، وإن لم يجد التفريق ، وإن هو وجد التفريق فشيء يسير لا يكبر بحسب كثرة الألم .

قيل له : إن[٦] هذا السؤال لا يصح وروده عن شيوخنا ؛ لأنه يفسد قولهم : إن التفريق[٧] يولد الألم ، وإن وجد من دونه ، أو لم يكثر بكثرته بطل قولهم إنه متولد عنه .

والجواب أنه لا بد ، فيما ذكرته ، من تفريق في الداخل ، وإن لم يتبين في الظاهر . يبين هذا أنا متى وضعنا اليد على الرأس المصدع فإنا نجد الصدمات داخل رأسه مما يتصاعد إليه من البخار . وكذلك /٩٥أ منْ به وجع السن . وسمعتُ بعض الأطباء أنه يقول[٨] : قد يكون في وجع المفاصل ما تنخلع به الأوصال . ومن لسعه عقرب فما يجد من الألم ليس هو من التفريق[٩] الحاصل[١٠] لغرز إبرته في الجلد ، بل بما يصيبه عند الغرز[١١] من السم ، فتتولد[١٢] تفريقات[١٣] بعد ذلك ؛ فيعظم الألم لذلك .

فإذا عرفت حقيقة الألم واللذة ، وهما الأصل في المضار والمنافع ، ثم ما يؤدي إليهما ، ويتصل بهما ملحق في كونه بهما [٦٨ب] منفعة أو مضرة فيتصل بالألم الغم[١٤]

---

(١) ب : يولده .
(٢) ب : فأما إذا لم .
(٣) أ : يولد .
(٤) أ : جنسه .
(٥) أ : يجد .
(٦) ب : - إن .
(٧) أ : الفريق .
(٨) ب : - يقول .
(٩) ب : بالتفريق .
(١٠) ب : - الحاصل .
(١١) ب : - عند الغرز .
(١٢) أ : فتولدت .
(١٣) ب : التفريقات .
(١٤) أ : - الغم .

أو[١] الحزن والخوف ، وهذا[٢] إذا اعتقد أنه يصل إليه غم وتفوته منفعة ، فإن فواتها يجري مجرى الألم ، وتتصل باللذة والفرح والسرور . وهذا[٣] إذا اعتقد أنه ستصل[٤] إليه لذة أو ما يؤدي إليها . وقد ذكر[٥] بعض الفلاسفة أن اللذة يرجع بها إلى نفي المضار ، وهو الخلاص[٦] عن المضار . وقد أبعد في هذا القول ؛ لأنا نجد اللذة أمرًا ثابتًا كالألم . فلا فرق بين أن يقال : إن اللذة هي راحة عن مؤلم بأولى من أن يقال : إن الألم هو فوات اللذة[٧] ؛ لأن[٨] أحدنا يدفع مضرة الجوع بالطعام الخشن التافه ، فتزول[٩] مضرة الجوع[١٠] ، كما يدفعه بالأطعمة الناعمة ، ويجد الفصل بينهما في الالتذاذ . ولأن الناس يجتهدون في أن يزيدوا[١١] في ملاذهم بالأدوية وتنقية المعدة بالأدوية التي تزيد في الباه[١٢] . والحكماء وافقوهم وصنفوا في ذلك .

أفترى العقلاء والحكماء[١٣] يسعون في أن يوقعوا أنفسهم في[١٤] المضار ، ثم يجتهدون[١٥] في الخلاص[١٦] منها بالأدوية . فإذا[١٧] كان الأمر كذلك ، فهلا خنقوا أنفسهم ، حتى إذا كربت أرواحهم أرسلوا أنفسهم ليستريحوا من ذلك ، فيعدوه لذة إلى غير ذلك من توجيع[١٨] النفس وما أشبه ذلك .

---

(١) ب : و .
(٢) ب : وهو أنه .
(٣) ب : وهو أنه .
(٤) أ : تصل .
(٥) ب : وذكر .
(٦) أ : الإخلاص .
(٧) ب : - بأولى من أن يقال إن الألم هو فوات اللذة . وقد استبدل الناسخ هذه العبارة بـ "أو فوات اللذة" .
(٨) أ : ولأن .
(٩) أ : ويزول .
(١٠) أ : - مضرة الجوع .
(١١) أ : يزيدون .
(١٢) هكذا في النسختين ، ولعلها : الحياة .
(١٣) أ : - والحكماء .
(١٤) أ : - في .
(١٥) أ : يجتهدوا .
(١٦) أ : الإخلاص .
(١٧) أ : فإن .
(١٨) أ : تجويع .

وإذا[١] ثبت حقيقة الألم واللذة قلنا : اختلف الناس في قبح الألم . فقالت الحشوية[٢] تقبح جميعها ، وقالت المجبرة يحسن من الله تعالى جميعها من الله تعالى . وقال غير هؤلاء : يحسن بعضها وقبح البعض . ثم اختلفوا ، فقالت البكرية[٣] وأهل التناسخ[٤] : إنه لا يحسن منها إلا المستحق وما عداه فهو قبيح . وقال شيوخنا إنه يحسن[٥] منها المستحق كعقاب العاصي ، وذم المسيء ، وإن كان يضره[٦] ذلك . ويحسن ما فيه نفع موفي[٧] عليه أو دفع ضرر أعظم منه معلومًا ، كالنفع[٨] أو دفع الضرر أو مظنونًا . كما يحسن منه انبعاث أنفسهم في طلب العلوم المظنونة والفصد ، والحجامة/٩٥ب وشرب الأدوية الكريهة ، ويحسن ما كان دفعًا عن النفس نحو أن يدفع من يريد قصدنا

---

(١) ب : وإذ قد .

(٢) جاء في كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي أن الحشوية قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره ، وهم عنده قوم من الفرق الضالة . وقال عنهم السبكي في شرح أصول ابن أبي الحاجب : الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل يجرون آيات الله على ظاهرها ، وعند الشهرستاني أن الحشوية مصطلح عام له معان مختلفة . وقد أدى – فيما يرى الشهرستاني – إلى التشبيه ، سواء عند السنة أو الشيعة . يقول الشهرستاني : إن جماعة من الشيعة الغالية ، وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين من الشيعة ، ومثل مضر . . . وغيرهم من غير أهل الشيعة ، قالوا معبودهم على صورة ذات أعضاء . . . يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود . . . واضح إذن أن الحشو إنما كان في أكثره إسرائيليًا أو غنوصيًا ، وأنه اتجه إلى تفسير الآيات المتشابهة تفسيرًا إسرائيليًا أو غنوصيًا . . . (راجع التهانوي ، جـ١ ، ص٣٩٦ – ٣٩٧ ، والملل والنحل للشهرستاني ، جـ١ ، ص١٠٣ – ١٠٨ ، وشرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٧ ، ٥٧٣ ، ونشأة الفكر الفلسفي للنشار ، جـ١ ، ص ٢٨٥ – ٢٩٦)

(٣) البكرية أتباع بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد . وافق النظام على أن الإنسان هو الروح دون الجسد ، أنكر التولد وأن الله تعالى هو مخترع الألم عند الضرب الذي أجاز وقوعه من غير ألم . وانفرد بعدة مسائل ، منها : أن الله تعالى يرى في القيامة في صورة يخلقها ويكلم عباده من تلك الصورة ، ومنها قوله في الكبائر الواقعة من أهل القبلة إنها نفاق وأن صاحب الكبيرة منافق وعابد للشيطان مع أنه من أهل الصلاة . . . إلخ . (راجع الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٢ – ٢٢٣ ، وأصول الدين للبغدادي ، ص٢٦١ – ٢٦٢ ، مقالات الإسلاميين ، ص ٢٨٦ – ٢٨٧) .

(٤) ذهب البغدادي في الفرق بين الفرق إلى أن أصحاب التناسخ أصناف : صنف من الفلاسفة ، وصنف من السمنية . وهذان الصنفان كانا قبل دولة الإسلام . وصنفان آخران ظهرا في دولة الإسلام أحدهما من جملة القدرية والآخر من جملة الرافضة الغالية . فأصحاب التناسخ من السمنية قالوا بقدم العالم . وقالوا أيضًا بإبطال النظر والاستدلال . وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس . وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت . وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة ، وأجازوا أن ينقل روح الإنسان إلى كلب وروح الكلب إلى إنسان . . . (راجع الفرق بين الفرق ، ص ٢٨٩ – ٢٩٠ ، وكذلك أصول الدين للبغدادي ، والملل والنحل للشهرستاني ، جـ١ ، ص ٢٥٣ – ٢٥٤)

(٥) أ : – إنه يحسن .

(٦) أ : يغمه .

(٧) ب : يوفي .

(٨) أ : كان النفع .

بالضرب أو القتل . ويحسن منها ما كان مفعولاً على مجرى العادة كمن طرح صبيًا في النار فأحرقه الله تعالى بها[١] ، فإنه[٢] يحسن منه تعالى هذا الإحراق ؛ لأنه يجري مجرى فعل[٣] الطارح ، وفيه مراعاة العادة ؛ إذ لا يجوز بعضها في غير زمان الأنبياء عليهم السلام . ولهذا حدوا الظلم بأنه كل ضرر لا نفع فيه ، ولا دفع ضرر معلوم أو مظنون ، وليس بمستحق ولا مفعول دفعًا عن النفس ولا على مجرى العادة .

(١) أ : - بها .
(٢) أ : فإنما .
(٣) أ : - فعل .

باب في الوجه الذي له يقبح الألم

ذهبت الثنوية إلى أنه يقبح لكونه ألمًا ومضرة . وقد ظهر بطلان هذا لما تقدم أن كثيرًا من المضار والآلام تحسن . وقال الشيخ أبو على : إنه لا يقبح إلا لكونه ظلمًا فقط .

ومن الناس من شرط في قبح الظلم أن يكون صادرًا ممن يعلم كونه ظلمًا أو يتمكن من العلم بكونه ظلمًا . ولذلك قال هذا القائل : إن الظلم لا يقبح من الساهي والبهيمة والصبي والمجنون . قال قاضي القضاة[١] ، وقد قال أبو هاشم بذلك ، وهو الذي نصرناه في كتاب "المعتمد" . قال قاضي القضاة : والصحيح أنه يقبح الظلم من هؤلاء ، إلا أنهم لا يستحقون به الذم[٢] ؛ لاستحقاقه بشرطٍ زائد[٣] ، وهو أن يمكن فاعله من[٤] [٦٩أ] الاحتراز منه لكونه ظلمًا .

وحكي عن الشيخ أبي هاشم أن الألم يقبح أيضًا لكونه عبثًا . ومثل ذلك من يخلص غيره من الغرق بشرط أن يكسر عليه يده . ولا منفعة له في كسر يده ولا غرض ، أو استأجره ليروح الهواء[٥] ووفاه[٦] أجره ، ولا غرض له في ذلك إلى ما أشبه ذلك ، فإنه يقبح منه لكونه عبثًا لأنه يخرج[٧] بما فيه من النفع ، أو دفع الضرر عن كونه ظلمًا .

والذي يدل على أنه لا بد من أن يشترط في قبح الظلم أن يتمكن فاعله من التحرز منه لكونه ظلمًا ؛ إذ[٨] حقيقة قبح الفعل ليس إلا هذا الحكم ، وهو أنه[٩] ليس لفاعله أن يفعله . ومتى فعله كان له مدخل في استحقاق الذم[١٠] . وهذا الحكم لا يتصور إلا فيمن هو متمكن من التحرز منه ، فيقول له العقلاء : فَعلتَه ولم يكن لك فعله لعلمك بكونه ظلمًا أو تجوير[اً] كأن يكون ظلمًا من لا يتمكن من التحرز منه ، ففعله بمنزلة سقوط

(١) أ : – قال قاضي القضاة… وهو الذي نصرناه في المعتمد .
(٢) ب : + لأن .
(٣) ب : شرطًا زائدًا .
(٤) أ : – من .
(٥) في الأصل : الهوى .
(٦) أ : أو وفاه .
(٧) ب : إلا أنه خرج .
(٨) ب : ان .
(٩) ب : – انه .
(١٠) ب : + به .

ثمرة من شجرة ، فيتألم به إنسان . فإن /٩٦أ عند العقلاء لا يمكن أن يقال لها : لم سقطتِ ، أو يجدوا لذلك مدخلاً في الذم في عقولهم .

فإن قيل : ولم قلتم إن قبح الفعل ليس بأزيد مما قلتم؟ قيل له : إن العلم بأن الظلم الذي ذكرناه قبيح هو علم[١] ضروري . والحكم[٢] الذي ذكرناه معلوم باضطرار ، ونجده تابعًا للعلم بكونه ظلمًا . ولا[٣] مقتضى لما زاد[٤] على ذلك ، فيجب نفيه .

فان قيل : إذا جاز أن يكون في الظلم ما ليس بقبيح فجوزوا ما تقوله المجبرة من أنه تعالى يفعل الظلم ولا يقبح منه .

قيل له : إنه إذا كان شرط قبحه حاصلاً فيه تعالى على أبلغ الوجوه لم يلزم أن يجوز ما قالوه ، بل نقول : إنه تعالى ، لو فعله ، لكان منه أقبح مما لو وقع من غيره لعلمه به وغناه عنه .

فإن قيل : ألستم تقولون إن العلم بأن كل ظلم قبيح ، هو علمٌ ضروري؟ فإذا قلتم إن فيه ما لا يقبح لم يكن هذا علمًا[٥] أصلاً .

قيل له[٦] : إن العقلاء لما حكموا بأن كل ظلم قبيح علمنا أنهم عنوا به ما نتصور فيه القبح دون ما لا يتصور فيه[٧] . وقد بينا أن القبح الذي فسرناه لا يتصور إلا في فعل من يتمكن من التحرز منه لكونه ظلمًا . فصح أن ما ذكرناه في الشروط في قبحه مشروط فيه عند العقلاء ، وإن لم يصرحوا به .

فإن قيل : إن وجه القبح كالعلة في القبح ، فلا يتصور أن يكون الفعل ظلمًا ، مع أنه جهةٌ في قبحه ، ثم لا يقبح .

قيل له : إن المؤثرات تدخلها في أحكامها الشروط وتعترض لأحكامها الموانع ، فكذلك جهات القبح . يبين هذا أن الظلم إذا كان صغيرًا لم يستحق به الذم ، وإن كان

(١) ب : - علم .
(٢) في النسخة ب وردت الجملة التالية على الوجه الآتي : والحكم الذي ذكرناه معلوم قبيح ضروري .
(٣) ب : فلا .
(٤) ب : لأزيد منه .
(٥) في الأصل : علم .
(٦) ب : - له .
(٧) أ : - فيه .

مؤثرًا في استحقاق الذم ، فهلا جاز مثله في تأثيره في القبح[١] . إلا أن أصحاب أبي هاشم لما اعتقدوا في جهات القبح أنها كالحالة للفعل ، وأن المؤثر فيه هو جهة القبح لم يجوزوا أن يحصل على وجه القبح ثم لا يقبح . فأما إذا تبين أن القبيح ليس إلا أنه ليس لفاعله أن يفعله إذا تمكن من العلم بجهة قبحه صح أنه لا يقبح ممن لا يصح فيه هذا الحكم . فأما ما قاله الشيخ أبو هاشم رحمه الله من أنه يقبح لكونه عبثًا فهو صحيح .

وحكى قاضي القضاة عن أبي علي أنه قال - فيما ذكره أبو هاشم من المثالين - : إنما قبحا لكونهما ظلمين . فإن من كسر يد الغريق حتى خلصه ، فقد ظلم نفسه ؛ حيث حرمها الشكر ، ومن استأجر غيره ليروح الهواء ، فقد ظلم نفسه ؛ لأنه يصل إليه غم بدفع الأجرة إليه وظلمه ؛ حيث منعه من الانتفاع بفعله[٢] .

قال قاضي القضاة : /٩٦ب وهذا لا يصح ، لأنه إنما يصح أن يقال : حَرَمَ نفسه الشكر إذا وجد سبب الشكر فأبطله ، وهو لم يوجد [٦٩ب] سبب حين شرط عليه كسر[٣] اليد ؛ ولهذا نقول[٤] : لو لم يكسرها فإنه لا يستحق الشكر ولو سُرَّ بكسر اليد ، لم يحسن أيضًا ولم يخرج عن كونه[٥] عبثًا ؛ لأن هذا السرور غير معتبر في حسن هذا الكسر ، فهو بمنزلة سرور السوداوي .

ولقائل أن[٦] يقول : إن غرض الشيخ أبي علي رحمه الله بقوله : حَرَمَ نفسه الشكر ، أنه كان يمكنه أن يفعل التخلص لأجل الإحسان . فلما لم يفعله لهذا الوجه قال حرم نفسه الشكر[٧] . والصحيح أن يقال : إنا لو قدرنا انتفاء الوجوه التي قدمناها[٨] في كاسر اليد وفي مروح الهواء فإنا نجد في عقولنا قبح فعليهما ، ولا وجه لقبح ذلك إلا كون الفعل عبثًا .

---

(١) ب : للقبح .
(٢) ب : به .
(٣) أ : سكر!!
(٤) أ : - ولهذا نقول .... ولو سُرَّ بكسر اليد .
(٥) ب : بكونه .
(٦) ب : - أن .
(٧) أ : - الشكر .
(٨) ب : ذكرنا .

وحكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي هاشم رحمهما الله أنه قال في "البغداديات" : إن الألم يقبح لكونه ضررًا . قال : وإذا حصل له نفع أو دفع ضرر[١] خرج عن كونه ضررًا . قال : ولهذا من باع ثوبه بثمن مثله لا يقال أضر بنفسه . وقال في العقاب : إنه ليس بضرر لتعجل العاصي للذة بالمعصية في الدنيا . ثم ألزمه قاضي القضاة إذا تحمل التاجر المشاق لرجاء الربح ولم يربح ، أو شرب دواءً كريهًا ولم ينفعه واستضر به فإنه يحسن منه ذلك وإن كان ضررًا فإن قيل : إنه يسر في حال المشقة والشرب ، فيخرج عن[٢] كونه ضررًا قيل له : فينبغي أن يعتبر[٣] مقدار ذلك السرور . فإن كان موفيًا على المضرة حسن ، وإلا فَلاَ . ومعلوم أن ذلك غير معتبر . وألزمه عقاب اليهود والنصارى على عبادتهم ، وإن لم تكن لهم[٤] فيها لذة .

وقلنا نحن في "المعتمد" : إن كون الألم ضررًا ليس بصفة له ، وإنما سُمي بذلك لفوات النفع أو[٥] دفع الضرر ؛ ولهذا نسمي فوات النفع ضررًا ؛ لأنه يخلو عن نفع ودفع ضرر . وهذا في الحقيقة يرجع إلى أنه يقبح ظلمًا . يبيِّن هذا أنه يقال : إنا نجد الألم والغم لا يتغيران عن حالهما بما يحصل فيهما من نفع أو دفع ضرر ، فكيف يصح أن يقال إنهما ليسا بضرر .

فإن قال : أنا أشرط في كونه ضررًا أن لا يكون فيه نفع ولا دفع ضرر ، ولا كذا ، ولا كذا . . .

قيل له[٦] : فقد قلت إنه يقبح لكونه ظلمًا ، غير أنك سلبت عنه اسم[٧] الضرر بما يحصل فيه من نفع أو دفع ضرر . ولنا أن ننازعك في سلب هذه العبارة أيضًا عنه . وإذا صح ما ذكرنا /٩٧أ بطل قول الثنوية : إن الألم[٨] يقبح لكونه ألمًا . وبطل ما فرعوا على ذلك من إثبات صانع للألم غير صانع الملاذ .

---

(١) أ : ضرراً .
(٢) ب : من .
(٣) أ : يعبر .
(٤) أ :- لهم .
(٥) ب : و .
(٦) أ : - له .
(٧) أ :- اسم .
(٨) أ : إنه .

باب في إبطال قول أهل التناسخ

اعلم أنهم بنوا قولهم هذا على أن الروح هو الحي ، وأنه المكلف ، وهو المطيع والعاصي . وقالوا إنه ينتقل في الهياكل ، ثم اعتقدوا أن الألم لا يحسن إلاّ للاستحقاق . ولما رأوا الصبي يتألم ، والبهيمة تتألم قالوا : إن روحه هو المتألم ، وأنه عصى في هيكل آخر ، فتعذب في هيكل الصبي والبهيمة بمعاصيه في[١] الهيكل الأول . وقد تقدم بطلان هذا القول في[٢] أن الحي هو الجملة . فبطل من هذه الوجوه . وبينا أيضًا أن الألم يحسن لوجه غير الاستحقاق ، فبطل من هذا الوجه أيضًا .

فإن قيل : إنما يبطل قولهم إن[٣] بينتم أن الصبي يتألم ، وأن هذا الألم من فعله تعالى يفعله بغير استحقاق قيل له : إن البكرية ، في قولها إن الصبي لا يتألم مكابرون ؛ لأن كل عاقل يتذكر[٤] أنه كان يتألم في صباه[٥] بالحجامة والضرب والأمراض ، والآلام تابعة للأخلاط ، فيكون الألم من فاعل الأخلاط ، وهو الله تعالى . ولأنا نجدها مخترعة فيهم ، فنعلم أنها [٧٠ أ] من فعله تعالى لعجز غيره عن الاختراع[٦] . فصح أن قولهم يبطل بما ذكرناه .

ويلزم أهل التناسخ أن يتذكر أحدنا أنه كان في دار الدنيا منصرفًا زمانًا طويلاً ؛ لأن الأمور العظام[٧] المتطاولة في الأزمان لا ينساها العاقل . ومتى نسيها لم يكن[٨] عاقلاً .

فإن قالوا : إنما نسيها لأنه تخلل بين الحالين زوال العقل قيل لهم : إن العقل يزول بالنوم والإغماء . فإذا ثاب إلى العاقل فإنه لا يجوز أن ينسى ما كان فيه زمانًا طويلاً . ومتى نسى ذلك عده العقلاء غير عاقل . ويلزمهم أن يحسن منا أن نلعن الصبي المريض

---

(١) أ : و .
(٢) ب : و .
(٣) ب : إذا .
(٤) أ : يذكر .
(٥) ب : تألم في حال صباه .
(٦) أ: للاختراع .
(٧) أ – العظام .
(٨) ب: يبق .

ونذمه ، بل يلزمهم أن نذم الأنبياء ونتبرأ منهم إذا مرضوا . و[١] يلزمهم أن لا يكون في تكاليف المكلفين تكليف شاق ، لأن التكليف الأول يجب أن يكون غير شاق على قولهم ؛ لأنه لم تتقدم منهم[٢] معصية فيعاقب بالتكليف الشاق . وإذا كان غير شاق فلم عصى فيه المكلف إذ لا داعي له إلى المعصية لكونه مستغنيًا بالحسن عنها ، وكونه عالمًا بقبحها . ولا داعي له إلى الإخلال بالواجب لكونه غير شاق وعلمه بوجوبه . وإذا لم تقع معصية في أول التكليف ، فكذلك فيما بعده ؛ لأنه لاستحقاق[٣] العقاب ، فيكلف بعده الشاق . وإذا كانت/٩٧ب التكاليف شاقة ، وتكليف الشاق كإنزال المشاق علمنا أنها[٤] ما يحسن تعريضًا للنفع على ما تقدم .

(١) أ : - و .
(٢) ب : تتقدمه .
(٣) ب : لا استحقاق .
(٤) في الأصل : أنهى .

باب في أنه تعالى لا يفعل الأمراض والآلام إلاّ لمنفعة المُؤلَمْ

اعلم أن الآلام لا تكون إلا حسنة ، ولا بد لها من وجه حسن . فإذا لم تحسن منه تعالى للاستحقاق ، إذًا لم يجز أن يكون المؤلم مستحقًا كالصبيان ومن يجري[١] مجراهم كالصالحين . ولم يجز أن تحسن لدفع الضرر عن الصبيان ومن[٢] يجري مجراهم ، وظن النفع أو دفع الضرر عن المؤلم ، أو عنه تعالى ؛ لأن ذلك يستحيل عليه تعالى[٣] ، لم يبق إلا أنها تحسن للنفع .

وإنما قلنا إنه لا يفعلها لدفع الضرر عنهم ؛ لأن الضرر المدفوع إما أن يكون من فعله تعالى أو من فعل غيره . فإن كان من فعله تعالى ، وهو قادر على أن لا يفعله من دون هذا الضرر لم يحسن منه[٤] تعالى[٥] أن يفعله لذلك ، سواء كان[٦] الضرر المدفوع مساويًا له[٧] أو فوقه أو دونه . ولأن ابتداء الضرر بالصبي يكون ظلمًا . فلو ألَمَهُ ليدفع عنه الضرر صار[٨] في التقدير كأنه ظلمه ، لئن لا يظلمه ، وهذا محال منه تعالى . وإن كان ذلك الضرر من فعل غير الله تعالى لم يجز أن يفعله تعالى[٩] ليدفع عنه ضرر ذلك الظالم[١٠] ؛ لأنه تعالى قادر على منع ذلك الظالم من إيصال الضرر إليه من دون هذا الضرر .

فإن قيل : ما أنكرتم أن يفعل هذا المرض للصبي ليصير لطفًا للظالم في أن لا يظلم الغير بالإيلام قيل له[١١] : إنه لا يحسن منه تعالى إنزال الضرر بالصبي لنفع غيره ودفع الضرر عنه . ولا يجوز أن يفعل تعالى مرض الصبي ، ومن يجري مجراه على مجرى

(١) ب : جرى .
(٢) أ : وما .
(٣) أ :- تعالى .
(٤) أ :- منه .
(٥) ب :- تعالى .
(٦) ب :+ ذلك .
(٧) ب : لهذا .
(٨) أ : كان .
(٩) أ :- تعالى .
(١٠) أ : الظلم .
(١١) ب :- له .

العادة ؛ لأنه لو لم يفعله لم ينقض[١] عادة . هذا إذا كان المؤلم غير مكلف . أما إذا كان مكلفًا فإما أن [٧٠ب] يكون مستحقًا للعقاب أو غير مستحق له[٢] . فإن[٣] كان مستحقًا للعقاب جوَّزنا أن يفعله تعالى به معاقبةً له ، وذلك نحو مرض الكافر والفاسق . كما نقطع على معاقبته بإقامة الحدود عليه . وقال قاضي القضاة : بل هي محن في حقهم ، ولا يجوز أن تكون عقوبات . قال : لأنه يلزمهم الرضاء به والصبر عليه ، وترك الامتناع منه ، وفي العقوبات لا يجب ذلك .

ولقائل أن يقول : ما تعني بالرضاء به[٤] والصبر عليه؟ إن عنيت به[٥] أنه يلزمهما اعتقاد حسنه فهذا أيضًا واجب في العقوبات ، كما يجب هذا الاعتقاد في الحدود . وإن عنيت بالرضاء به أنه لو أمكنهما الامتناع منه لما جاز لهما الامتناع .

قيل له[٦] : ما أنكرت أنه إنما لا يجوز لهما هذا الامتناع لتجويزهما أن ذلك محنةٌ ولطفٌ/٩٨أ لهما . ونحن لا نقطع على أنه عقوبة ، وإنما نجوز[٧] فقط . ولو ظهر لهما أنه عقوبة لجاز لهما الامتناع منه لو أمكنهما . فأما إن كان مستحقًا للعقاب لم يجز أن يفعله تعالى لدفع الضرر عنه ؛ لأنه تعالى قادر على دفع ذلك الضرر عنه[٨] من دون فعل هذا الضرر . فأما هل يجوز أن يفعله تعالى ويقصد به[٩] تعجيل[١٠] بعض عقابه ، ليسقط عنه ما يستحقه من جملة العقاب لم يجز ذلك ؛ لأن عقابه المستحق لا يصير مسبوقًا بتعجيل ذلك القدر . فلو أراد سقوط الباقي لأسقطه بالعفو . فأما القصد إلى أن يسقط ذلك من دون عفو ، بل بتعجيل ذلك البعض لم يصح ؛ لأنه[١١] يسقط ما سقوطه متفضل

(١) ب : ينتقض .
(٢) أ : - له .
(٣) ب : فإذا .
(٤) ب :- به .
(٥) ب :- به .
(٦) ب : لك .
(٧) أ : نجوزه .
(٨) أ :- عنه .
(٩) ب :- به .
(١٠) أ :+ به .
(١١) ب :+ يقصد إلى أن .

به من دون أن يكون متفضلاً به ، وذلك قصد فاسد . فأما إذا كان غير مستحق للعقاب نحو التائب عما يجب به الحد أو الصالح فإنه لا يجوز أن يفعله تعالى إلا لنفعهما على ما سنشرح هذا إن شاء الله تعالى .

فإن قيل : هلا جاز أن يفعل لهما هذا المرض أو الحد على التائب ليدفع بهما ضررًا أعظم[١] منه؟ قيل له[٢] : لا[٣] ،لما بيناه في حق غير المكلف .

فإن قيل : ما أنكرتم أن يمرضه تعالى لئلا يخرج من بيته لعلمه بأنه إن خرج من بيته لقيه من يقطع عضوًا من أعضائه أو يقتل .

قيل له : لا ؛ لأنه تعالى قادر على أن يمنع ذلك الظالم من ظلمه من دون هذا المرض .

فإن قيل : هلا فعله تعالى لعلمه بأن مرضه هذا يكون لطفًا لغيره في ترك الظلم عليه[٤] قيل له : لأنه يكون أيضًا لا لضرر إليه ليدفع به[٥] من غيره ضررًا ، وذلك غير جائز . ولأنه[٦] تعالى لو لم يمرضه وظلمه الظالم ، لا يستحق عليه العوض ما يقابل ظلمه . ولو أمرضه ما يدفع[٧] عنه به الظلم لكان ضررًا محضًا ، ليس فيه ما يقابله . فصار ، كما لو حرق ثوب زيد حرقًا يسيرًا لئلا يخرج من بيته لعلمه بأنه لو خرج لقيه من يحرق ثوبه كله . لكنه يعوضه منه ثوبًا يقوم مقام ثوبه[٨] ، فإنه لا يحسن منه ذلك ؛ لأنه يضر به ضررًا لا مقابل له ليدفع عنه ضررًا يقابله من النفع ما يوفي عليه .

---

(١) في أ : ضرر عظيم ، وفي ب : أعظم .
(٢) ب :- له .
(٣) أ :- لا .
(٤) ب :- عليه .
(٥) أ :- به .
(٦) أ : فلأنه .
(٧) ب : فاندفع .
(٨) ب : يقوم مقامه .

وإذا ثبتت[١] هذه الجملة صح أنه تعالى لا يفعل الآلام إلا لنفع المؤلَمْ أو للاستحقاق[٢] . ثم النفع في ذلك إما أن يكون هو العوض ، أو يكون هو اللطف ، أو هما جميعًا . والعوض هو منافع مقابلة للألم إذا كان الألم من فعل الظالم أو [٧١أ] موفية عليه ، على حد يبلغ في العظم ما يصغر في جنبها هذا الألم ، بحيث لو لم يُجِزْ هذا المؤلم وصول الألم إليه لو علم ما يستحقه عليه لعُدّ سفيهًا ، وهو إذا كان الألم النازل به من فعل الله تعالى ، أو بأمره ، ولم يكن عقوبةً .

واختلف شيوخنا في جهة حسن/٩٨ب الألم إذا كان من فعله تعالى أو بأمره ، ولم يكن عقوبة : فقال أبو علي : جهة حسنه أن يكون مفعولاً للعوض فقط ، وإن لم يكن لطفاً[٣] ، وقال أبو هاشم : جهة حسنه أن يفعله تعالى للعوض ، ولكونه لطفاً : إما لنفس المؤلم إن كان مكلفًا أو لغيره إن كان غير مكلف ، وقال بعض شيوخنا : إن كونه لطفًا كافٍ في[٤] حسنه ، إن كان لطفًا لنفِس المكلف .

وحجة أبي هاشم رحمه الله أنه تعالى يقدر على إيصال العوض إلى غير المكلف ، ويحسن منه ذلك . فلو آلمه ليستحق العوض لكان إيلامًا عبثًا قبيحًا ، وصار كما لو استأجر غيره ليستقي الماء من[٥] دجله وَيَصُبَّهُ فيها ووفاه أجره ، فإنه يقبح ذلك . ولو أمره أن يصبه لزمنٍ ، فانتفع بذلك ، لحَسُنَ . فصح أنه لا بد من أن يكون الألم[٦] لطفًا لبعض المكلفين لتحسن حجة أبي علي رحمه الله أن هذا الألم فعله الله تعالى لغرض لا يحصل[٧] من دونه ، وهو كون العوض مستحقًا به ، فيحسن[٨] منه تعالى ؛ لأن للمستحق[٩] من المزية في النفوس ما ليس لغير المستحق[١٠] .

---

(١) ب : ثبت .
(٢) ب : لاستحقاق .
(٣) في ب : سواء كان لطفًا للمؤلم أو لغيره .
(٤) أ :- في .
(٥) أ :- من .
(٦) ب- الألم .
(٧) أ : لا يحسن .
(٨) أ : فحسن .
(٩) أ : من المستحق .
(١٠) أ : ما ليس لغيره .

والجواب أن هذه المزية للمستحق إنما تحصل على المتفضل به إذا حصل ممن يؤنف من تفضله . فأما إذا كان ممن لا يؤنف من تفضله فهو والمستحق سواء . وإذا كانا سواء منه تعالى لم تحصل للمستحق هذه المزية ، فلا بد من كونه لطفًا .

وأما حجتهما في أنه لا بد من عوض المؤلم[١] وإن كان لطفًا له ، قالا : لأن فعل الملطوف منه ليس بمنفعة وإنما هو مشقة ، وما يستحق عليه من الثواب يقابل الملطوف فيه فيخلو الألم عن نفع يقابله ، فيقبح . وحجة من حسّنه من دون عوض ، قال : إن الثواب المقابل للملطوف فيه يقابله ، ويقابل الألم الذي أدى إلى الملطوف فيه ، فيحسن ، كمن يحمل مشاق السفر ليربح في سلعته ، فإن الربح فيها يقابل السلعة والمشاق الذي أدى إليها[٢] ذلك الربح . فأما من أحوج نفسه إلى فعل المضرة به ، فإنه لا يستحق على فاعلها به العوض . ألا ترى أن من لا[٣] يخرج[٤] ولده في العلم أو في التجارة إلا إذا سيره إلى[٥] موضع يتخرج فيه ، فإن أحدًا لا يوجب على أبيه العوض بسيره إلى الغربة ، كما لو لم يكن في بلده من يتخرج عنده .

فإن قيل : إنما يحسن إيصال المضار إلى الغير لما له فيه من النفع إذا رضي به المؤلم واختاره ، ولا يحسن إذا لم يرض به . وما فعله تعالى بعبيده وغيرهم من البهائم يفعله بهم من دون رضاهم . فيلزم أن لا يحسن فعله لينفعهم .

قيل لهم[٦] : إن إظهار الرضا /٩٩أ من جهة المؤلم إنما يفتقر إليه إذا كان النفع المستحق به مما يختلف في اختياره لأجله العقلاء . فأما إذا كان عظيمًا لا يتفاوت العقلاء في اختيار الألم لأجله ، فإنه لا يفتقر إلى الرضا . مثاله أن يقال لإنسان : قُم من هذا المكان[٧] وخذ هذه الصُّرة من الدنانير ، وليس به غضاضة في هذا[٨] القيام ، فإنه

(١) أ : للمؤلم .
(٢) في ب : التي أدت إلى .
(٣) أ :- لا .
(٤) ب : يتخرج .
(٥) أ : في .
(٦) ب : له .
(٧) ب :+ إلى هذا المكان .
(٨) ب : ذلك .

متى لم يقم فإنه يحسن[١] إليه بحمله [٧١ب] عليه ، وما يستحق عليه تعالى[٢] بما ينزله من الألم بمن ذكرنا لا بد أن يبلغ في العظم المبلغ الذي يحسن عنده منه الحمل عليه من دون رضاء المؤلم . يبين ذلك أنه يجب أن يحسن منه تعالى إنزال هذه الآلام ، وإنما تحسن إذا بلغت هذا المبلغ ؛ فلذلك قلنا إنه لا افتقاد[٣] إلى اختياره[٤] المؤلم لذلك ليحسن .

فإن قيل : إذا كان يحسن منه تعالى فعل الآلام لما[٥] ذكرتموه من العوض ولطف المكلفين به ، فما قولكم إذا كان في مقدوره تعالى لذةٌ تقوم مقام الألم في كونه لطفًا للمكلفين أيحسن منه تعالى فعل الألم[٦] بدلاً من تلك اللذة أم لا؟ .

قيل له : إن أبا هاشم يحسن هذا الألم ، ويقول إنه تعالى مخير في فعل هذا الألم[٧] واللذة ، وعند بعض شيوخ بغداد أنه يقبح فعل هذا الألم ، وهو الصحيح . حجة أبي هاشم أن الألم يخرج بما يصل فيه من العوض ، واللطف عن كونه ظلمًا وعبثًا ، ويصير بمنزلة المنفعة ، فيتخير الحكيم بينهما ، كما يتخير بين المنفعتين . و[٨] حجة الآخرين أن إيصال الألم يحسن للعوض واللطف إذا لم يكن لهما[٩] طريق إلا الألم . وأما[١٠] إذا حصلا من دون الألم ففعله يكون عبثًا[١١] . وقد أمكن حصولهما في مسألتنا من دون الألم ؛ لأنه يمكن إيصال العوض إليه تفضلاً ، ويمكن حصول[١٢] اللطف فيه باللذة . ويلزم أبا هاشم أن يحسن الألم من دون حصول اللطف فيه ؛ لأنه بالعوض يصير كالمنفعة .

فإن قيل : إنه يكون عبثًا ؛ لأن المنفعة فيه يصح حصولها من دونه .

---

(١) ب : محسن .
(٢) ب :- عليه تعالى .
(٣) ب : افتقار .
(٤) أ : اختيارية .
(٥) أ : كما .
(٦) ب : الآلام .
(٧) أ : هذه الآلام .
(٨) ب :- و .
(٩) أ : لها .
(١٠) ب : فأما .
(١١) أ :- عبثاً .
(١٢) ب : تحصيل .

قيل له : وكذلك هذا الألم[١] لما بيناه . فإن قيل : لو حسن منه تعالى فعل الألم[٢] لأجل المنفعة لحسن منا فعلها أيضًا ؛ لأنا نقدر على إيصال المنافع العظيمة على المضار اليسيرة[٣] ، فجوزوا لنا فعلها . قيل له : إن من شرط في العوض الدوام لا يلزمه ما قلته ؛ لأنا لا نقدر على إدامة العوض . ومن شرط في حسنه حصول اللطف فيه لا يلزمه تجويز فعله لنا ؛ لأنا لا نعلم أنه يحصل في ذلك اللطف .

فإن قيل : أرأيتم لو غلب على ظن الواحد منا أنه إن ضرب عبده أسواطًا وعوضه من ذلك ولاية بلد ، ويعتبر بذلك ابنه /٩٩ب فيزجر[٤] ، أيحسن منه فعل ذلك؟

قيل له : يحسن منه من جهة العقل ، إلا أن يرد الشرع بالمنع منه فيقبح منه[٥] . فصح أن الألم لا يحسن منه تعالى إلا للنفع أو للعقاب .

(١) ب :- الألم .
(٢) ب : الآلام .
(٣) أ : العسيرة .
(٤) ب : فينزجر .
(٥) ب : + منه .

باب في إثبات العوض فيما يفعله تعالى من الآلام ، وفيما يأمر غيره أن يفعله أو يبيحه ، وفيما يفعله الظالم بغيره .

إن قيل : هلا قلتم إنه يحسن منه تعالى فعل الألم من دون عوض ، بل يحسن منه لأنه خالق الحيوان ومالكه كما تقوله المجبرة ، وكما جوزوا أن يخلق حيوانًا في النار فيعذبه أبدًا ، ويحسن ذلك منه لأنه خالقه .

قيل له : إن الذي قالوه وجوزوه هو الظلم المحض من الذي يمكنه أن يحترز[١] منه لكونه ظلمًا . وقد بينا أن ذلك قبيح . ويقبح أيضًا ، من وجه آخر ، وهو أنه عبث لأنه إذا كان ذلك الألم لا نفع فيه لأحدٍ ، وليس بلطفٍ ، ولا يعتبر به[٢] معتبر ، فقد فعل لا لغرضٍ مثله فيقبح . فإذًا[٣] وجب - فيما يفعله الله تعالى - أن يكون حسنًا . وقد بينا [٧٢ أ] أنه لا وجه لحسنه إلا النفع الذي ذكرناه ، ثبت أنه يفعله لذلك . وكذا هذا فيما يأمر به أو يبيحه ؛ لأنه لا بد من أن يكون أمره به وإباحته له حسنًا . ولا يحسن ذلك إلاّ لما له يحسن إذا[٤] فعله تعالى[٥] . فلزم إثبات العوض فيه أيضًا واللطف .

فأما ما يفعله الظالم بغيره من المضار فلا بد من ثبوت العوض فيه أيضًا . ولأنه تعالى ، مكن هذا الظالم من إيصال هذا الضرر إلى غيره ، ولم يمنعه جَبْرًا مع قدرته على منعه منه . فلولا أنه تكفل تعالى بالإنصاف لهذا المظلوم لما حسن منه تعالى تمكين الظالم من الظلم ، وتخليته منه . وطريقة الإنصاف هو أن يستوفي من الظالم ما يقابل ما فعله به[٦] من المضار من منافعه التي يستحقها هذا الظالم عليه تعالى ، أو يتفضل الله[٧] تعالى بتلك المنافع من قِبَلِه فيقيمها مقام ما يجب على الظالم من العوض ، على ما سنبين هذا إن شاء الله تعالى .

---

(١) ب : يتحرز .
(٢) أ : فيه .
(٣) ب : وإذا .
(٤) ب : لو .
(٥) أ :- تعالى .
(٦) ب : - به .
(٧) أ : - الله .

فإن قيل : هلا كفى في ذلك ما يوصله إلى الظالم من العقاب على ظلمه ، وما يجده المظلوم من التشفي بذلك قيل له : إن العقاب يقابل كون الظلم معصيةً له تعالى ؛ لأنه كان ممنوعًا منه بنهيه تعالى وزجره ؛ ولهذا يستحق العاصي العقاب ، وإن لم تكن معصيته مُضِرةً لأحد . والتشفي الذي يجده المظلوم بمعاقبة الظالم هو أنه عقاب له على معصيته له تعالى ؛ لأن كل مؤمن يجد الغم إذا عصي الله تعالى ببعض المعاصي كان فيه مضرةً له أوْ لاَ . فلو لم يعوض الله تعالى المظلوم لكان الظلم مضرة في حقه خالصة . فلا بد من عوض .

ولا يمتنع أن /١٠٠أ يكون للمظلوم ، مع العوض ، اعتبار ، وتذكر الآخرة أو لعبرة[1] ؛ لأن المظلوم لا بد من أن يعتبر بحاله في الدنيا فيما تجري عليه من الظلم أحواله في الآخرة لو وردها مستحقًا للعقاب وغضب الله ، نعوذ بالله من ذلك .

(١) ويجوز أن تقرأ : لغيره .

باب في ذكر أحكام العوض المستحق عليه تعالى ، ومفارقته لما يستحق على غيره .

إن قيل : هل يستحق عليه العوض دائمًا أم يستحق متقطعًا؟

قيل له : اختلف شيوخنا في ذلك : فذهب أبو علي رحمه الله إلى أنه يستحق دائمًا ، ثم حكي أنه رجع وقال بانقطاعه ، وذهب أبو هاشم رحمه الله إلى أنه يستحق متقطعاً ، وهو اختيار قاضي القضاة رحمه الله . ويحتج لأبي على بأنه لو كان متقطعًا للزم العوض بانقطاعه ، لأنه لا بد من أن يغتم بانقطاعه من انقطع عنه . وفي ذلك دوام استحقاقه .

والجواب أن ما ذكرته لا يدل على استحقاقه دائمًا ، وإنما يدل على أنه يلزمه إدامته ؛ لأن قطعه يوجب مثله . وهذا بأن يدل على أنه لا يستحق دائمًا أقرب . ويحتج له أيضًا بأنه لو استحق متقطعاً لأمكن إيصاله إلى المؤلم في حالة واحدة كأروش[(١)] الجنايات في الدنيا . ومثل هذا لا يختار المؤلم لأجله الألم . يقال له : هذا لا يدل أيضًا على استحقاقه دائمًا ، وإنما يوجب فعله على وجه يرغب المؤلم فيه بأن يفرقه تعالى على الأوقات ، فيختار له الألم . يبين هذا[(٢)] أنه لو عوضه[(٣)] ملكًا عظيمًا مديد[(٤)] الأزمان ، لجاز أن يختار الألم[(٥)] لأجله ، وإن كان متقطعًا .

واحتج أبو هاشم بأن دوام العوض [٧٢ب] لو كان شرطًا في حسن الألم لما حسن من دونه . ومعلوم أن العقلاء يستحسنون تحمل المشاق والآلام لمنافع عظيمة متقطعة ، كتحمل مشاق السفر للربح المتقطع . وهذا الوجه لا يحتاج فيه إلى استشهاد ؛ لأنا متى تصورنا عوض ما يصل إلينا من الأمراض ملك عشرة آلاف سنة استحسنا اختيارها لأجله ؛ فصح أنه يحسن لعوض عظيم ، وإن كان متقطعًا .

---

(١) جاء في المعجم الوسيط جـ١ ص١٣ : أرش بينهم أرشًا : أغرى بعضهم ببعض ، وأرش فلانًا شجه ، وأرش النار والحرب أوقدهما ، والأَرْش : الشجة ونحوها ، والأرش دية الجراحة .

(٢) أ : ذلك .

(٣) ب :+ منه .

(٤) ب : مؤبد .

(٥) ب : المؤلم .

ومن حكم العوض المستحق على الله تعالى[١] أن يكون عظيمًا حتى يبلغ الحد الذي يحسن عنده الألم . وليس ذلك من حكم الألم الواصل إلى المظلوم من العبيد ؛ لأنه ليس من شرط الظلم أن يخرج من كونه ظلمًا بالعوض ، بل من شرط عوضه أن يقابل المضرة . فهو بمنزلة الأرش والضمان المعجل في الدنيا . فلو استوفي من الظالم أزيد مما يقابل ظلمه ، لكان ظلمًا له .

ومن حكم العوض أن يصح توفيره على المؤلم ، وإن لم يعلم أن ذلك جزاؤه وحقه ، وليس كذلك الثواب والعقاب ؛ لأنه لا بد من أن يعلمه المثاب و[٢] المعاقب لأن من شرطهما التعظيم والإهانة . ولا معنى لفعل التعظيم إلا إذا علمه من عظم به . فكذلك الاستحقاق . والمعتبر في العوض هو المنفعة واللذة ، ويعلم اللذة من لا يعلم أنه حقه وجزاؤه ، فصح أنه يوفي/١٠٠ب عليه من دونه . وإذا صح هذا جاز أن يوفر الله تعالى في الدنيا أعواض كثير من الحيوان على ما وصل إليه من الآلام . فلا يجب أن يعيدها في الآخرة ، وجاز أن يوفر أعواض كثير من الكفار عليهم في الدنيا ، فلا يكون لهم في الآخرة عليه تعالى عوض .

ومن حكم العوض أن يوفر على المؤلم ، وإن لم يكن من جنس الملاذ التي تعودها ؛ لأن المعتبر في العوض هو اللذة . فكل ما يحصل له كان جزاءً عليه ، وليس كذلك الثواب ؛ لأن المثاب رغب إلى جنس ما تعوده[٣] من الملاذ ليرغب في تحمل المشاق بالطاعات . والمعاقب متوعد بجنس ما توعد من المضار لتحرزه فيحذر[٤] من المعصية .

فإن قيل : فإن كان[٥] المستحق للعقاب ، متى كان له[٦] عوض ، ولم يوفره في[٧] الدنيا ، فكيف يوفره عليه في الآخرة؟ قيل له : إنه يجعله جزءاً من عقابه . ومعنى ذلك أنه يسقط من عقابه جزءاً يقابله عوضه . ولا فرق في توفيره العوض أن يوفره عليه ، أو

---

(١) ب : المستحق عليه .
(٢) ب : أو .
(٣) في أ : لأن المثاب مرغب فيما تعوده .
(٤) ب : فيتحرز .
(٥) ب :- كان .
(٦) أ :- متى كان له .
(٧) ب : عليه .

يسقط عنه ضررًا يقابله ، والاستخفاف به مضرة ، كما أن الألم مضرة . فسقط جزءان[١] من عوضه في مقابلة جزء ، ومن العقاب جزءاً في مقابلة الألم وجزءاً في مقابلة[٢] الاستحقاق .

فإن قيل : هل يصح إسقاط العوض ممن وجب له عمن وجب عليه؟

قيل له : إنْ كان من وجب عليه ممن يصح أن ينتفع بذلك ، صح إسقاطه منه ، وذلك نحو العبد الظالم لغيره . فإنه يصح أن يسقط المظلوم عنه عوضه المستحق عليه . فأما العوض المستحق على الله تعالى فلا يصح إسقاطه عنه . والفرق بينهما[٣] أن العوض حق المظلوم على الظالم ، وللظالم في إسقاطه عنه نفع ، فحسن منه إسقاطه ، كما لو أبرأه من ديْن له عليه . وعلى هذا الوجه يصح نقله إلى غيره بأن يهب عوضه من غيره فيوفره[٤] الله تعالى على الغير المعوض[٥] .

وقال قاضي القضاة : إنه لا يصح إسقاطه منه ؛ لأن المعوض[٦] لا يعرف[٧٣أ] قدره ، ولا يمكنه استيفاؤه فهو كالصبي الذي لا يقدر على إبراء المديون من دينه عليه[٧] .

والجواب أنه لا حاجة إلى أن يعرف قدرته على التفصيل ، وهو عالم به على الجملة . واستيفاؤه[٨] ليس إلا مطالبته به لمن عليه . وذلك منه صحيح في الآخرة ، بأن يسأل الله تعالى أن يستوفيه له منه ، ففارق الصبي . فأما العوض الواجب عليه تعالى فإسقاطه عبث وسفه لا نفع فيه للمسقط ، وهو تعالى بريء عن المنافع ، فلا ينتفع بإسقاطه عنه . وهو تعالى مسخط فإسقاطه[٩] راد له . فلم يصح إسقاطه ، كما لو أبرأ غريمه من ديْنه ، فردَّ إبراءَه ، فإنه لا يُبرأ[١٠] . وعلى هذا الوجه ينبغي أن يصح نقل

---

(١) في الأصل : جزءين
(٢) ب : يقابل .
(٣) أ : في ذلك .
(٤) أ : فيوفر .
(٥) في أ : على غير المؤمن عوض .
(٦) أ : العوض .
(٧) ب : له .
(٨) ب : فاستيفاؤه .
(٩) ب : بإسقاطه .
(١٠) في الأصل : لا يبرئ .

العوض المستحق عليه تعالى إلى غير المعوض ؛ لأن فيه نفعًا للمنقول إليه ، فيصح نقله . فأما الثواب فلا يصح إسقاطه عنه/١٠١أ تعالى ، ولا نقله إلى الغير ، لأنه مستحق[(١)] على جهة التعظيم ، والتعظيم لا يصح إسقاطه ، ولا نقله إلى الغير . ولأن إسقاطه عبث وسفه ، وهو تعالى راد له فلا يصح إسقاطه .

(١) ب : يستحق .

باب فيما يصدر من الآلام من غير العقلاء على من يجب العوض فيها

حكى قاضي القضاة رحمه الله عن بعض أصحاب أبي علي أن العوض في ذلك على الله تعالى . قال ، وعزا هذا القول إلى أبي علي رحمه الله[١] ، وهذا قد اخترناه في "المعتمد" ، قال قاضي القضاة : إن العوض[٢] يجب على المؤلم ، دونه تعالى ، إذا لم يكن أتى ذلك الألم إلجاءً من جهته . فأما إذا كان ملجأً إليه من جهته تعالى[٣] بالجوع ونحوه ، فالعوض على الله تعالى .

والدليل لصحة ما اخترناه هو أنه تعالى أقدر عليه غير العقلاء من البهائم والسباع ، والمجانين ، والصبيان غير العقلاء : على إيصال المضار ، وخلق الشهوة في بعضها إلى تلك المضار ، نحو شهوة[٤] السباع إلى الافتراس ، وأكل اللحوم وعرقها[٥] ما لها في ذلك ، ولم يمنعها بضرب منع ، لا بالنهي ولا بالعلم بقبح ذلك منها ، ولا بالجبر . ولا بد من أن يحسن كل ذلك من الحكيم . ولو[٦] لم يتكفل تعالى بأعواض تلك الآلام لكان مغريًا لها على فعلها بما لا تستحق تلك المضار ، وليس له فيها منفعة عاجلة ، وذلك قبيح ، خصوصًا عند القاضي ، فإنه يقبح عند[٧] إيصال هذه الآلام . فكان ينبغي أن يقول : يقبح إغراؤها بالقبيح .

قال قاضي القضاة : إنه تعالى ، وإن مكنها من[٨] هذا الإضرار ، وخلق الشهوة فيها ، فإنه مكنها من قضاء شهواتها بالميتات ، وكلفنا أن نمنعها من إيصال هذه المضار إلى

---

(١) ب : رحمة الله .
(٢) ب :+ في ذلك .
(٣) ب :− من جهته تعالى .
(٤) ب : شره .
(٥) جاء في المعجم الوسيط جـ٢ ص٥٩٦ : العُراق ، العظم أكل لحمه ، والعَرْقُ : العَظْم أخذ عنه معظم اللحم وبقي عليه لحوم رقيقة طيبة . والجمع : عِرَاق .
(٦) ب : فلو .
(٧) ب : عنده ، + منها .
(٨) ب :+ خلق .

الحيوان . فيقال[١] : إن في السباع ما لا يتناول الميتات[٢] كالأسد والبازي[٣] ، وتكليفنا أن نمنعها غير مسلم على الإطلاق ، بل يلزمنا أن نمنعها عن مواشينا ؛ لأن فيه دفع ضرر عنا ، وكذلك لو وصل إلينا غم شديد بافتراس بعض[٤] الذئاب أو الأسد بعض حيوان[٥] وحشي . فأما ما عدا ذلك فليس في أدلة العقل[٦] والسمع ما يدل على وجوبه . وما سُمع من أحد من العلماء أنهم أوجبوا على العقلاء الخروج إلى البراري ليمنعوا الأسد والذئاب من اصطياد الوحش وافتراسها .

فإن قيل : روي عنه عليه السلام أنه تعالى ينتصف للجمّاء من القرناء[٧] قيل له : ليس في الحديث كيفية [٧٣ب] انتصافه لها منها ، فيحمل أنه تعالى إذا عوض الجماء بأعواض من قِبَلِه تعالى مما نالها من القرناء فقد انتصف لها منها . ويحتمل أن يكون الحديث مبالغة في وصفه تعالى بالانتصاف للمظلوم الضعيف من الظالم القوي ، لا أنه أراد الجماء والقرناء بعينها . واحتج قاضي القضاة بأنه تعالى ما بعث السباع على هذه المضار ، ولا ألجأها إليها ، ولا أطلقها لها ، وإنما مكن منها . فلو انتقل العوض إليه تعالى[٨] بالتمكين للزم – إذا مكنا غيرنا بدفع السيف إليه من قتل إنسان فقتله – أن يجب /١٠١ب العوض علينا[٩] ، بل كان يجب أن يلزم العوض على السَّياف لأنه هو الأصل في التمكين من القتل .

والجواب : ألستَ تقول : إنه تعالى إذا ألجأها إلى ذلك فإنه ينتقل العوض إليه تعالى ، مع أنه لم يمنعها عن المضار ، ولا أطلق ذلك لها ، وإنما مكن منها . فإن قال : إن الإلجاء إليها أشد من البعث عليها ، قيل : وخلق الشهوة فيها إلى ذلك وإلهامها ما لها من

---

(١) ب :+ له .
(٢) أ :- الميتات .
(٣) جنس من الصقور الصغيرة أو المتوسطة الحجم ، تميل أجنحتها إلى القصر ، وتميل أرجلها وأذنابها إلى الطول . المعجم الوسيط ، جـ١ ، ص٥٥ .
(٤) ب :- بعض .
(٥) أ : الحيوانات .
(٦) أ : + وجوبه .
(٧) القرناء : حيه لها لحمتان في رأسها كأنهما قرنان . المعجم الوسيط جـ٢ ص٧٣١ . والحديث رواه الطبري في تفسيره (١٢ / ٤١٨) .
(٨) أ :- تعالى .
(٩) أ : عليها .

المنفعة فيه أشد من البعث ، فيجب أن ينتقل إليه تعالى العوض . وليس كذلك دفع السيف إلى الغير ؛ لأنه ممنوع من القتل بالنهي وتقدير قبح العقل في عقله ، فلم يجز أن ينتقل عنه العوض إلى غيره .

واحتج أيضًا بأن العوض في مضارها لو انتقل إليه تعالى لكانت موفية حتى تحسن منها تلك المضار . ولو حسنت لقبح منا منعها ، بل كان يلزم أن لا يحسن منا منعها من افتراس مواشينا .

والجواب أنه إذا ألجأها إلى ذلك أتحسن[1] منها تلك المضار أم تقبح؟ فإن قال : تقبح لزمه ما ألزمنا ، وإن قال تحسن[2] لزمه ما ألزم .

وقيل : فينبغي في كل حال أن يجوز[3] أن تكون ملجأةً ، فيقبح منا منعها ، ولو عن مواشينا . ونحن نقول : إنما يحسن منا منعها ، إذا كان فيه دفع المضار ، وإذا وصل إلينا[4] من ذلك غم . فأما إذا فقد الأمران لم يجب علينا منعها ، ولَوَرَدَ[5] الشرع بوجوب منعها ، لقلنا إن في ذلك مصلحة لنا . كما ورد الشرع بمنع الصبي من شرب الخمر ، وإن كان يحسن منه ذلك لما لنا فيه من المصلحة وللصبي لئلا يتعود شربها ، إذا بلغ حد التكليف ، فشق عليه الامتناع .

وذكر قاضي القضاة أنا إذا أغرينا الخارج على الصيد فصاده وأضرّ به فالعوض[6] على الله تعالى في ذلك ؛ لأنه ، بإغرائنا ، يصير ملجأ إلى ذلك . وقد أباح لنا ذلك الإغراء ، فيقال له : إن الله تعالى أباح إغراءها على الصيد ، لأجل الاصطياد ، وما أباح للخارج الإضرار بالصيد . وقوله إنما صار ملجأ إلى الإضرار لا لإغرائنا فغير مسلم ، بل هو جار على عادته كما خُلق عليه . فكان ينبغي أن يوجب العوض على الخارج في الإضرار بالصيد الزائد على الاصطياد[7] .

---

(١) أ : تحسن .
(٢) أ : تقبح .
(٣) في أ مكرر : يجوز .
(٤) أ :- إلينا .
(٥) يمكن أن تقرأ : ولو ردَّ .
(٦) أ : إن العوض .
(٧) ب : + العوض .

باب في العوض الواجب على الظالم، هل يجوز أن يتفضل الله تعالى بقضاء العوض عنه؟

ذكر شيوخنا رحمهم الله تعالى[١] أن الله تعالى ينتصف[٢] للمظلوم من الظالم بأن يوفر على المظلوم أعواض ظالمه[٣] وما أوصل[٤] إليه من الغموم من الأعواض التي يستحقها الظالم على الله تعالى على ما أنزل به من الآلام والغموم في الدنيا .

فإن قيل : /١٠٢أ إنا نجد في الظالمين من يعيش صحيحًا سليمًا [٧٤أ] في الدنيا ، لا يلحقه غم ، وهو يظلم طول عمره الناسَ وغيرَهم ، ويوصل من الغموم إلى الناس ما لا يأتي عليه حصرٌ[٥] ، ثم يموت فجأة ولا يكون له عوض أصلاً ، وإن كان له عوض فيسير لا يفي بما وجب عليه ، فكيف يقضي[٦] تعالى جميع أعواضه من ماله؟

قيل له : إن الذي حصر[٧] قدرته[٨] من الظالمين ليس له وجود في الدنيا ، لأنه لا يسلم أحد من الناس - في الدنيا - من ضروب من الغموم . ولو قدرناه ، كما فرضته ، لقلنا إنه تعالى يوصل إليه عند موته فجأة من الآلام والغموم بما يفوته من دنياه ما يفي بما وجب عليه من الأعواض . يبينه أن الذي يجب له على الله تعالى بموته وغمومه عند موته ، يجب أن يكون بالغًا مبلغًا تحسن عنده ، منه تعالى ، تلك الآلام والغموم ؛ فلذا يجب عليه بمظالمه هو ما يقابلها ، وذلك يسير في مقابلة ما يجب له ، وإن فرضنا مظالمه كثيرة .

وحكى قاضي القضاة رحمه الله عن بعض شيوخنا أنه يحسن منه تعالى[٩] تقضي ما على الظالم من الأعواض . وشبهه بقضاء الدين على المديون المفلس ، وهذا هو الذي اخترناه في "المعتمد" واستدللنا كذلك بأن حق المظلوم هو في النفع المقابل

---

(١) ب :- رحمهم الله تعالى .
(٢) ب : ينصف .
(٣) ب : ما ظلم .
(٤) أ : وإذا وصل .
(٥) في أ :- حصر ، وفي النسخة ب : حصراً .
(٦) أ : يقتضي .
(٧) ب- حصر .
(٨) أ : قدره .
(٩) ب :+ أن يتفضل بعض ما .

للمضار التي وصلت إليه . ولا فرق في وصول هذا الحق إليه بين أن يصل إليه من أعواض هذا الظالم المستحقة على الله تعالى ، وبين أن يتبرع[١] بها عليه غيره ، كقضاء الدين على المفلس . واستدل قاضي القضاة للمنع من ذلك بأن أعواض المظلوم مستحقة على الظالم . وما يتفضل به تعالى قضاه عنه تفضل ، والتفضل لا يقوم مقام المستحق .

والجواب أن حق المظلوم هو في النفع المقابل للمضرة ، لا في كونه واجبًا إيصاله إليه ، وغير واجب . وذلك يحصل في المتفضل به[٢] [سواء] سمي تفضلاً أو مستحقًا .

وقالوا[٣] أيضًا : لو جاز أن يقوم العوض المتفضل به مقام المستحق لجوزنا أن لا ينتصف الله تعالى لبعض المظلومين من بعض ؛ لأن للمتفضل أن يتفضل[٤] وأن لا يتفضل .

والجواب أنا قد علمنا بدليل أنه تعالى لا بد أن ينتصف للمظلوم حتى يحسن منه التخلية بينه وبين الظالم ، ثم إما أن[٥] ينتصف له بأن يستوفي من أعواضه المستحقة عليه حق[٦] المظلوم ، أو بأن يتبرع[٧] بالقضاء عنه . ولسنا نقول ، والحال هذه ، إن له تعالى أن لا يفعل الواجب عليه[٨] إذا خرج الظالم من الدنيا قبل أن يستحق ما يقضي به مظالمه . ويصف ذلك بأنه تفضل منه تعالى ، على معنى أن استحقاق هذا العوض ليس من قِبلَه تعالى كالكفيل لغيره /١٠٢ب بما عليه إذا قضاه عنه ، ولم يرجع به على الأصل يوصف بأنه متفضل[٩] عليه ، وإن وجب عليه القضاء بالكفالة[١٠] .

وفرق قاضي القضاة ، بين مسألتنا ، وبين قضاء الدين[١١] عن المديون ، بأن الدين واجب على المديون . فجاز أن ينوب غيره منابه في القضاء ، وإن كان متفضلاً به . وليس

---

(١) في الأصل : بينزع أو ينزع ، وقد آثرنا تصحيفها : يتبرع .
(٢) أ :- به .
(٣) ب : وقال .
(٤) ب :+ له .
(٥) أ : إن ما .
(٦) أ : بحق .
(٧) أ :+ عليه .
(٨) ب - الواجب عليه ، + بل يجب عليه .
(٩) ب : متفظل!!
(١٠) أ : كالكفالة .
(١١) ب : الديون .

كذلك الظالم إذا لم يكن له عوض لأنه لا حق عليه ، فكيف ينوب عنه غيره ، وصارت النيابة عنه تفضلاً؟

والجواب : يقال لا نسلم أنه ليس عليه حق ، فكيف لا يكون عليه حق وقد وُجد منه سبب الاستحقاق عليه ، لكنه غير متمكن من قضاء ما عليه من الحق . فهو بمنزلة المديون المفلس . والفرق بين [٧٤ب] هذا الظالم وبين من ليس بظالم أنه لو كان له ما يقضي به ما عليه لوجب على الحكيم أن ينتصف للمظلوم منه . وليس كذلك من لم يظلم ، فجاز أن يقال عليه حق لوجود سبب الاستحقاق عليه ، وجاز أن يتفضل عليه غيره بالقضاء عنه . وفرق بينهما أيضًا بأن القضاء غير واجب على من يتبرع بالقضاء عن المديون ، وليس كذلك الانتصاف بفعل الأعواض ، فإنه واجب على الله سبحانه . فلم يَجُزْ أن يقيم التفضل مقامه .

والجواب : إذا جاز أن يقام[1] التفضل مقام الواجب في قضاء الدين ، فكذلك في الأعواض أولى ؛ لأنك قلت الانتصاف منه تعالى واجب . وقد بينا أنه لماذا يوصف ذلك بأنه تفضل .

(١) ب : يقيم .

باب القول في الآجال

اعلم أن أَجَلَ الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى أنه يبطل حياة ذلك الحيوان فيه[١] ، وكَتَبَهُ في اللوح المحفوظ ، كأجل الدين المضروب لحلوله فيه . واختلفوا في المقتول : هل كان يعيش لو لم يقتل ، أو كان يموت لا محالة؟ فذهب أبو الهذيل إلى أنه كان يموت لا محالة ، وذهب البغداديون إلى أنه كان يعيش لا محالة ، وذهب البصريون من شيوخنا إلى أنه كان يجوز أن يعيش ويجوز أن يموت . والصحيح هو هذا القول عندنا .

وحكى أصحابنا[٢] عن المجبرة أنهم قطعوا على[٣] أنه كان يموت ، وقالوا : إن قاتله لا يقدر أن يقتله قبل الوقت الذي قتله فيه ، ولا أن يقتله في الوقت الذي فيه . واستدل أصحابنا لقولهم بأنه لا دليل[٤] على أنه كان يعيش ولا[٥] على[٦] أنه كان يموت ؛ فوجب تجويز الأمرين . وإنما يبين هذا إذا أجبنا عن احتجاج من قطع على أنه كان يموت ، وعن احتجاج من احتج للقطع على أنه كان يعيش . فحجة أبي الهذيل /١٠٣أ لقوله : إنه لو جاز أن يعيش لكان القاتل قد قطع عليه أجله ، وذلك محال . ومعنى قطع أجله عليه هو أنه قتله قبل الوقت الذي علم الله[٧] أنه يموت فيه .

والجواب : إنما يكون قاطعاً عليه أجله لو قتله قبل الوقت الذي علم الله تعالى أنه يبطل فيه حياته ، وما قتله ذلك الوقت .

فإن قيل : أليس قد قتله قبل الوقت الذي كان يعيش إليه لو لم يقتله[٨]؟ قيل له : إن ذلك الوقت ليس بأجل له ، وإنما هو أجل له على التقدير . فالذي[٩] قتله فيه هو أجله

(١) أ - فيه .
(٢) أ - أصحابنا .
(٣) أ : إلى .
(٤) ب : + يدل .
(٥) ب : - ولا .
(٦) أ : - على .
(٧) ب : تعالى .
(٨) أ : لو أسلمه .
(٩) ب : والذي .

على التحقيق ، والأجل المقدر لا يكون أجلاً ، كما لو علم الله أنه لو لم يقتله لعاش ، ولرزقه الله تعالى[١] مالاً وأولادًا ، فإن ذلك لا يكون مالاً ولا[٢] أولادًا على الحقيقة .

واحتج القاطعون على أنه كان يعيش لا محالة بأن الظالم قد يقتل في الوقت الواحد[٣] ألوفًا كثيرة من الناس ، ولم تجر العادة بموتهم في وقت واحد في غير زمان نبي ؛ فوجب القطع على أنهم كانوا يعيشون لو لم يقتلهم .

والجواب أن ما ذكرتموه لا يقتضي القطع على أنهم كانوا يعيشون في زمان نبي ولا أنهم كانوا لا يموتون بسبب نحو الغرق والحرق ، ولا يقتضي القطع على أنه لا يموت كل واحد منهم ، ولا الأبعاض التي جرت العادة بموتهم . ونحن إنما نجوز في كل واحد منهم أن يعيش ، ونجوز[٤] أن يموت ، فلا نمنع[٥] منه ما ذكرتم .

واحتجوا أيضًا بأنه لو لم يجب القطع على المقتول كان يعيش لما كان القاتل ظالمًا له ؛ لأنه كان يحصل لا محالة ما حصله هو ، ولما لزمته الدية ، ولكان ذابح شاة الغير[٦] محسنًا إليه لأنه [٧٥ أ] كان يموت فلا ينتفع بلحمه .

والجواب أن ما ذكرتموه غير لازم علينا ؛ لأنا نجوز أنه كان يعيش ، بل يغلب على الظن عيشه ؛ لأن الظاهر من الحيوان السليم الصحيح أن يعيش لو لم يقتل ، فكان القاتل ظالمًا له ، ولزمه العود والدية ، وظالمًا بذبح شاته . ولا يلزم أيضًا من يقطع على أنه كان يموت لأن لقطعه على موته لا يحل له قتله وكان ظالمًا . ألا ترى أن الصادق لو أخبر أن زيدًا يقتل عمرًا ، والقصاص واجب عليه في وقت كذا ، فقتله خالد في ذلك الوقت ، فإنه يكون ظالمًا بقتله ، وإن قطعنا على أنه كان يقتل في ذلك الوقت . فكذا هذا في ذبح شاته ؛ لأن المالك أحق بها وبذبحها منه ، فصح أنه يجب عليه الضمان بذبحها ، والعود والدية في المسألة الأولى . وأيضًا فلو لم يقتله وأماته/١٠٣ب الله تعالى للزم على إماتة

---

(١) أ : - الله تعالى .
(٢) ب : - لا .
(٣) أ : - الواحد .
(٤) في الأصل : ونجو .
(٥) ب : يمتنع .
(٦) أ : الصبي .

الله تعالى أعواضٌ عظيمة . وبقتله تجب له أعواض يسيرة مقابلة لآلامه فقط . فبقتله فوّت عليه تلك الأعواض الكبيرة ، فكان ظالمًا له[١] .

فإن قيل : ما قولكم إذا علم الله تعالى أنه لو لم يذبح شاته فإن الله تعالى يميتها أيكون محسنًا إليه بذبحها أم يلزمه العوض بذلك؟

قيل له : إنهما إذا كانا لا يعلمان أن الله تعالى يميتها فإنه يكون مسيئاً إليه ؛ لأنه فوّت على المالك[٢] غرضه ، وهو أن يتصرف في ملكه غيره[٣] ، وعلمه تعالى بإماتة الشاة لا يخرج فعله من أن يكون أساء إليه ، كمن غمس غيره في بحر ، فعثر على نَدْرةٍ[٤] ، وسلم بأن الغامس لا يكون محسنًا إليه[٥] ؛ لأنه ما قصد بغمسه نفعه ، وإن انتفع بفعله .

فأما إذا أخبرهما الصادق بإماتة الله تعالى الشاة[٦] فإنه[٧] يكون محسنًا إليه بذبحها ، ولا يلزمه عوضٌ بذلك ، إلا أن يكون على المالك في ذلك مضرة أعظم منه[٨] ، بأن تلحقه أنفةٌ بذبح الشاة ، فيلزم الذابح عوض ما أوصل[٩] إليه من الغم[١٠] به .

وذكر قاضي القضاة أن حيوان الغير إذا ظهرت فيه أمارات الموت فإنه يجوز للواحد منا أن يذبحه ؛ لأن مالكه يرضى بذلك ، فيكون إذنًا فيه دلالة . ويدل على أن المقتول كان يجوز أن يعيش[١١] قوله تعالى : ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (البقرة ، ١٧٩) . فبين تعالى أنه في شرع القصاص حياة للمكلفين ؛ لأنه حذّر به القاتل من القتل ، فيمتنع منه خوفًا من القصاص ، فتدوم له بالامتناع منه حياته ، وتدوم حياة من كان يروم قتله ، ولَوَجَبَ موت المقتول لا محالة لو لم يقتله ، أو موت من يقتص منه لما كان لهما في شرعه حياة .

---

(١) ب : – له .
(٢) ب : المكلف .
(٣) ب : في ملك ع؟ره .
(٤) الندرة : قطعة من الذهب والفضة توجد في المعدن . المعجم الوسيط جـ٢ ص٩١١ .
(٥) ب : – إليه .
(٦) ب : – الشاة .
(٧) أ : فإن .
(٨) ب : – منه .
(٩) ب : ما وصل .
(١٠) أ : العلم .
(١١) هكذا في الأصل . ويجوز أن تكون "يقيس" .

فإن قيل : يلزمكم أن تقطعوا على حيواتهما لأنه تعالى أثبت لهما الحياة في شرع القصاص قيل له : إن الله تعالى أثبت للناس حياة منكرةً ، أي لكم في شرعة حياة ما . وهذا يقتضي أن يجعل تلك الحياة في بعض[1] الأحوال . وأجل الإنسان قد يكون لطفًا لغيره من المكلفين . فأما نفس المكلف فإنه ينقطع تكليفه ، فكيف يكون لطفًا له إلا أن يُراد بذلك أن علم المكلف به على الجملة لطف له ، فيصح .

(١) ب : + دون بعض .

باب القول في الأرزاق

اعلم أن رزق الحيوان هو ما له أن ينتفع به ، وليس لغيره منعه من الانتفاع به . وقد يراد بالرزق فعل الرازق . يقال : رزقه الله رزقًا ، وذلك إذا مكنه من الانتفاع بالشيء وحظر على غيره أن يمنعه من ذلك الانتفاع . وعلى هذا ينبغي أن يقال في الضيف الذي له أن يتناول طعام المضيف : إنه ليس/١٠٤أ برزق للضيف ؛ لأن للمضيف منعه [٧٥ب] من الانتفاع به ، إلاّ أن يستهلكه الضيف بالأكل . وكذلك ما يوضع عند البهيمة من العلف لا يوصف رزقًا للبهيمة إلا أن تستهلكه بالأكل . وما ينتفع به الغاصب من مال الغير فليس برزق له ؛ لأن للمالك أن يمنعه من الانتفاع به[١] بعد الأكل . وليس الرزق هو الملك لأن البهيمة مرزوقة وليست بمالكة . ويقال رزقه الله ولدًا وإن لم يملكه[٢] ، وإذا صح[٣] ما ذكرنا لم يجز[٤] أن يوصف المغصوب بأنه رزق الغاصب ؛ لأنه تعالى منعه من الانتفاع به ، ولأنه تعالى ندب إلى الإنفاق مما رزق ، بقوله تعالى : ﴿أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ (البقرة ، ٢٥٤) ، ومدح المنفق : ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة ، ٣) . والغاصب محرم عليه الإنفاق من المغصوب ومذموم على ذلك فكيف يقال إنه رزقه؟!

فإن قيل : أتقولون[٥] إن الغاصب الذي لا يأكل طول عمره إلاّ ما غصبه : إنه ما أكل[٦] طول عمره من رزق الله تعالى؟ قيل له : كذلك نقول ، كما نقول جميعًا : ما أكل طول عمره مما أباحه[٧] الله تعالى .

فإن قيل : فقولوا ما رزقه الله تعالى طول عمره قيل له : إنا لا نطلق ذلك ؛ لأنه يوهم أنه تعالى ما مكنه من اكتساب الرزق ، لأنه يقال فيمن مكنه الله تعالى من اكتساب الرزق ، إنه رزقه .

---

(١) في أ مكرر : ولا يوصف بأنه رزقه .... يمنعه من الانتفاع به .
(٢) أ : لم يملك .
(٣) ب : عرف .
(٤) في النسخة ب : ما ذكرناه صح أنه لا يجوز .
(٥) ب : أفتقولون .
(٦) أ : إنه مالك أكل!!
(٧) أ : ما أباح .

فإن قيل : الرزق هو[١] ما علم الله تعالى أن العبد ينتفع به قيل له فيجب ، إذا سألنا الله تعالى أن يرزقنا ، أن نكون سائلين إياه أنا[٢] نعلم ، أنا ننتفع ، وذلك باطل . والرزق قد يكون تفضلاً منه تعالى ، وهو إذا لم يكن للمكلف فيه لطف ؛ لأنه إذا كان له[٣] فيه لطف فهو واجب . وقد يكون فيه لطف للمكلف ، وفي مباشرة الأسباب الموصلة إلى الرزق المعروف حلها بالعقل والشرع ضروب[٤] من المصالح . ولو لم يكن في ذلك إلا[٥] الاعتبار بأنه لا يصل إلى منافع الدنيا إلا بكدٍّ ومشاق ، فكيف يصل إلى ملك الآخرة من دون المشاق لكفى . وقد حرّم قوم ، من أهل الكسل[٦] المكاسب المعروفة ، وهم الصوفية ، فتعلقوا في تحريمها بوجهين : أحدهما أنه اختلط الحلال بالحرام ، ولا طريق إلى تمييز الحلال من الحرام . فيلزم[٧] أن يتصدق الإنسان بما في يده حتى يفتقر ويصير أهلاً للصدقة عليه ، فيحل له أخذ الأموال المختلطة على وجه الصدقة .

والجواب أنا[٨] لا نسلم أن الحلال مختلط[٩] بالحرام على[١٠] وجه لا يمكن التميز بينهما[١١] في العقل[١٢] بطريق[١٣] يميز به العاقل بينهما ، وهو غلبة الظن أن ماله بطاهر اليد . فإذا عارض هذا/ ١٠٤ب الطاهر أمارة تقتضي حرمة ما في يده ، بأن كان[١٤] شرطيًا أو من أصحاب الضرائب . فبعض شيوخنا يقول : يرجع إلى قوله في أنه ملكه . وبعضهم يشترط ، مع ذلك ، غلبة الظن بأنه صادق في إخباره بأنه ملكه ؛ وبهذا ينفصل الحرام من الحلال .

---

(١) ب :– هو .
(٢) ب : أن .
(٣) أ :– له .
(٤) أ : وضروب .
(٥) أ :– إلا .
(٦) أ : – الكسل .
(٧) ب : فلزم .
(٨) ب :– إنا .
(٩) ب : اختلط .
(١٠) أ : وعلى .
(١١) ب : + بل .
(١٢) ب : + والشرع .
(١٣) ب : بطريقة .
(١٤) ب : يكون .

فإن قيل : إن ، مع هذا الظن ، قد لا يكون ملكه في علم الله سبحانه . قيل له : لا يضرنا ذلك إذا أباح الله تعالى لنا أخذه ، والتصرف فيه ، إذا ظننا أنه ملكه ، وأخذناه[١] منه بالطريق[٢] المباحة .

وأما الوجه الثاني : قالوا في الاكتساب تقوية الظلمة بما يأخذونه من الأخرجة [٧٦أ] والضرائب ، وتقويتهم محرمة .

والجواب أنا لا نقصد بالمكاسب تقويتهم ، وإنما نقصد به انتفاعنا . ولا يؤاخذ الإنسان بما لم يقصده . وما يأخذونه بمنزلة اختطاف الذئب الشاة من فئة[٣] الغنم ، فيحرم لذلك اقتناؤها .

ويقال لهم على الوجه الأول : أرأيتم لو علمتم ، فيما تأخذونه على وجه الصدقة ، أنه مغصوب الآن ، أتأخذونه أم لا بد من غلبة ظنكم أنه ملكه؟ فإن قالوا بالأول قيل لهم : كيف يحل لكم أخذه ، وأنتم تعلمون أنه ملك[٤] غيره ، وأن التصدق به محرم . ولو جوّزتم ذلك ، فجوزوا السرقة وقطع الطريق ؛ لأن الأموال قد اختلطت ، فما في أيدي الناس حلال لكم أخذه بأي طريق توصلتم إليه ، محرمًا كان أو غير محرم .

ويقال لهم على الوجه الثاني : إن الظَّلَمةَ يتمكنون من أخذ ما يأخذونه على وجه الصدقة ظلمًا ، فامتنعوا من التوصل إلى أخذ الصدقات ؛ لأن فيها تقوية الظلمة .

---

(١) أ : وأخذنا .
(٢) ب : الطرق .
(٣) أ : فـ؟ـ؟ة!!
(٤) أ : ملكه .

باب القول في الأسعار

اعلم أن السعر هو المقدار الذي يباع به[١] الشيء ، وبهذا يجاب من سأل عن[٢] سعر المباع بما ذكرنا ، وينقسم إلى غلاء ورخص . والغلاء هو زيادة السعر في مكانه ، في أوانه . والرخص هو نقصان السعر في مكانه وفي[٣] أوانه ؛ ولهذا لا يقال : غلا سعر البلح ، ورخص في الشتاء عند نزوله ، لأنه ليس أوان سعره ، ويجوز[٤] أن يقال ذلك فيه في الصيف . ولا يقال ذلك في الجبال التي لا ينقطع فيها البلح . ويصح أن يقال ذلك في البلد ؛ لأن مكان سعره تم الغلاء . والرخص قد يكون من الله تعالى ، بأن يقلل المباع ، وتكثر رغبات الناس فيه ، أو يكثره ويقلل رغبات الناس فيه ، وتكون في[٥] ذلك مصلحة دينية لهم . وقد يكون ذلك من ظَلَمَةٍ بأن يحيفوا السبيل[٦] ، ويمنعوا من يبايع[٧] الناس الأمتعة أو يحتكروا/١٠٥أ الأطعمة في مكان يصح[٨] فيها الاحتكار ، أو يحملوا الناس على مبايعتها برخص . فإن كان الغلاء منه تعالى فالقول في وجوب العوض فيه ما تقدم في الأمراض من قِبَلِه تعالى . وإن كان من العبيد فالعوض عليهم فيه .

---

(١) أ : فيه .
(٢) أ : من .
(٣) أ : في .
(٤) أ : ويمكن .
(٥) أ :– في .
(٦) أ : السُبل .
(٧) أ :+ من .
(٨) ب :+ ما طلبه يقبح .

باب القول[١] في الأصلح في الدنيا

اعلم أن وصفنا للفعل بأنه أصلح يفيد المبالغة في كونه نافعًا سواء كان نافعًا[٢] في دين أو دنيا . واختلف شيوخنا ، في الأصلح في الدنيا ، وذلك أن يعلم الله تعالى أنه[٣] منح زيدًا ألف درهم انتفع به ، وليس فيه مضرة على أحدٍ ولا مفسدة لأحد ، وليس فيه وجه من وجوه القبح ، هل يجب عليه تعالى أن يعطيه الألف أم لا؟

يذهب شيوخنا البغداديون ، وأبو القاسم الكعبي إلى[٤] أنه يجب عليه تعالى إعطاء الألف في الجود . وذهب شيوخنا البصريون : أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما ، إلى أنه لا يجب عليه إعطاء الألف ، بل ذلك منه تفضل ، إن شاء فعله ، وإن لم[٥] يشأ لم يفعله .

واحتج الذاهبون إلى القول بأن له تعالى داعيًا إلى إعطاء الألف لزيد ولا صارف له عنه . فوجب أن يعطيه ذلك . وإنما قلنا إنه لا صارف له عنه ، لأنه ليس فيه مضرة ولا مفسدة لأحدٍ ، ولا وجه من وجوه القبح . وليس فيه مشقة على الفاعل . وإنما قلنا إن من هذه[٦] حاله ، فإنه يجب أن يفعله[٧] ؛ لأن العقلاء يذمون من لا يفعل ما هذه[٨] صفته ، ويصفونه[٩] بالبخل ، تعالى عن ذلك . ألا ترى أن من ملك نهرًا [٧٦ب] عظيمًا ، فمنع العطشان من أن يشرب منه ، أو منع الاستظلال بظل حائطه ، أو من النظر في مرآة منصوبة على حائطه ، فإن العقلاء يذمونه ، ولأن من كان هذه صفته فإنه متى لم يفعل ذلك الفعل استدل العقلاء على كونه غير قادر على فعله . فَلَوْلاَ أنهم يعلمون أنه يجب أن يفعله لما صح استدلالهم بعجزه عنه إذا لم يفعله .

واحتج الآخرون بأن القول بوجوب ما فرضتموه عليه تعالى يؤدي إلى محال ، وما أدى إلى محال فهو محال . وإنما قلنا إنه يؤدي إلى محال لأنا لو فرضنا الزائد على الألف

---

(١) أ :- القول .
(٢) ب : نافع .
(٣) ب : أن .
(٤) ب : إلا .
(٥) ب :- لم .
(٦) أ : ما هذا .
(٧) أ : يجب فعله .
(٨) أ : هذا .
(٩) ب : ويذمونه .

بمنزلة الألف إلى غير غاية، لم يخل : إما أن يفعله تعالى ، وذلك محال ؛ لأن إيجاد ما لا نهاية له محال ، وإما أن لا يفعله أو لا يفعل بعضًا منه ، وذلك إخلال بواجب ، وهو محال منه تعالى .

فإن قيل : إن الذي نوجبه نحن تحسنونه أنتم ، وتجوزون فعله ، فجوزوا أن يفعل تعالى ما لا /١٠٥ب نهاية له . فإن لم يلزمكم ذلك لم يلزمنا أيضًا .

وأجاب عنه قاضي القضاة رحمه الله فقال : إن من يحسن منه[١] الفعل ولا يوجبه لا يلزم أن يجب أن يفعله لا محالة . وليس كذلك من يوجب على الحكيم فعله . و[٢] اعتبروا هذا بما لا يتناهى[٣] . فإن من يوجب فعله يجب وجوده منه ، ومن يحسنه فإنه لا يلزم على قوله أن يكون موجودًا منه لا محالة .

ولقائل أن يقول : أتقولون إن[٤] القادر إذا خلص داعيه إلى الفعل . فإنه يجب منه وجوده لا محالة؟ أم تقولون إنه يصح أن يفعله وأن لا يفعله على سواء؟ فإن قالوا بالأول فهو قول البغداديين[٥] ، وإن قالوا بالثاني قيل لهم : فيلزم أن يفتقر وجود الفعل لا محالة إلى شرط أزيد مما ذكرنا . فما ذلك الشرط ، وإذا لم يفعل بشرط زائدٍ على ما ذكرنا وجب الفعل منه لا محالة . فيلزم أن يفعل تعالى ما لا نهاية له .

فإن قالوا : إن الداعي إلى الفعل إنما يدعو على الوجه الذي يصح وجوده في نفسه ، وما لا يتناهى لا يصح وجوده ، فلم يصح أن تدعو إليه الدواعي[٦] .

قيل لهم : وللبغداديين أن يقولوا أيضًا : إن الفعل إنما يجب على القادر على الوجه الذي يصح وجوده في نفسه ، وما لا يتناهى لا يصح وجوده ، فلا يصح وجوبه على القادر . وأما شيخنا أبو الحسين رحمه الله فإنه أوجب فعل الأصلح لمكان الدواعي في حال دون حال ، وقال : إذا كان الزائد على الألف مفسدةً فإنه يجب أن يعطي الألف لأنه صارف له عنه . فأما إذا لم يكن مفسدةً إلى غير غاية فإن ذلك كالصارف عن إعطاء

---

(١) ب : – منه .
(٢) ب : – و .
(٣) ب : بما يتناهى .
(٤) أ : – إن .
(٥) أ : البغداديون .
(٦) أ : الداعي .

الألف ، ويعطيه تارة وقد لا يعطيه . ألا ترى أن من دعاه الداعي إلى التصدق على فقير بدينار ، وحضره من المساكين من هو في مثل حاله ، فلو أعطى كل واحد منهم دينارًا استنفد ماله ، فإنه قد يعطي[١] ذلك الفقير الدينار وقد لا يعطيه .

وأجاب شيوخنا عن احتجاجاتهم ، قالوا : قولكم له داعٍ إلى الفعل ولا صارف له عنه لا يقتضي وجوب فعله لا محالة ؛ لأن دواعيه دواعي الإحسان ، ودواعي الإحسان لا توجب وجود الفعل . ألا ترى أن من هذه حاله إذا قيل له[٢] لمَ لمْ تفعله ، كفاه في العذر أن يقول : لم أفعله لأنه غير [٧٧ أ] واجب[٣] ، وقولهم : إن العقلاء يصفونه بالبخل غير مسلم ، لأن البخل هو منع الواجب . فدلوا على أنه يجب فعل ما هذا حاله حتى يستحق بالإخلال به الذم .

قالوا : وأما تشبيههم ما نحن فيه بمانع العطشان[٤] يشرب من نهره أو يستظل واحد بحائطه ، أو ينظر في مرآته ، فليس بنظير لمسألتنا ؛ لأن منع هؤلاء /١٠٦أ لا فائدة للمانع فيه . فهو متكلف لما لا مانع[٥] له إلا أن يلحق صاحب النهر غم لما[٦] يرى بالعطشان ، فيلزمه تمكينه من الشرب ويسقيه دفعًا للضرر عن النفس لا لما قالوه .

وإنما نظير مسألتنا أن يقال : يجب على الإنسان [أن] يحفر نهرًا ليشرب منه[٧] العطشان ، ويبني حائطًا ليستظل به الناس ، وينصب مرآة لينظر فيها الناس . ومعلوم أن ذلك غير واجب .

وعندي أن الخلاف بين شيوخنا في هذا خلاف في عبارة . يبين هذا أن شيوخنا البصريين يقولون : إن عند قوة الداعي ، وانتفاء الصوارف لا بد من أن نفعل الفعل . فكأنهم ذهبوا إلى أن الإحسان إذا دعت إليه الدواعي ليس له جهة وجوب ، وإن كان لا بد من أن يفعل . وهذا ينبغي أن لا ينكره البغداديون أيضًا ؛ ولهذا قالوا : إنه يجب في

---

(١) في أ : ؟ط؟ .
(٢) في ب : إذا لم يفعله وقيل له .
(٣) أ : – واجب .
(٤) أ : العشان .
(٥) ب : لا معنى .
(٦) أ : – لما .
(٧) أ : – منه .

الوجود . فكأنهم أوجبوا وجوده من جهة الداعي ، وقالوا : ليس له جهة وجوب في نفسه . ومن لم يفعل هذا الإحسان استنقصه العقلاء . وعلى هذا الوجه يخرج سائر ما احتج[١] به البصريون ، نحو قولهم : لو كان الأصلح واجبًا لوجب علينا أن نتصدق بأموالنا على الفقراء[٢] لأنه أصلح .

قالوا : فإن قالوا إن المنع ينفعنا والدفع يضرنا فلم يلزمنا ذلك ، وليس كذلك الله تعالى .

والجواب أن كون الفعل مضرة لنا لا يمنع من وجوبه ، ألا ترى أن التكاليف الواجبة فيها مشاق علينا ، ولم يمنع ذلك من وجوبها خصوصًا . وفي هذه المضرة علينا حصول الثواب لنا . فينبغي أن يكون التصديق بها علينا أوجب[٣] . وهذا غير لازم لهم ؛ لأنهم إذا أوجبوا الأصلح لمكان الدواعي وانتفاء الصوارف لم يلزمهم أن يوجبوا ما ذكرتم ؛ لأن فيه صوارف ، وصح عندهم بما قالوا . ولم يقولوا : إن الأصلح جهة وجوب في نفسه حتى يلزمهم أن يقولوا بوجوبه إذا حصل فيه مضرة على الفاعل ، كما في سائر الواجبات الشاقة . فاعتبر هذا الأصل يَسْرُونه على جميع ما قاله الفريقان في هذا الباب .

وألزمهم شيوخنا بأنه لو كان خلق العالم واجبًا عليه تعالى[٤] لما وجب عليه الشكر بذلك ، كرد الوديعة ، وقضاء الدين . وهذا غير لازم ؛ لأن وجوب فعله من جهة الدواعي لا يمنع من جهة الإحسان ، فصح أنه يجب له الشكر . وأيضًا فلو وجب عليه تعالى بجهة وجوب لا يمنع من جهة الإحسان ، ولوجب له تعالى به الشكر ؛ ولهذا تجب التربية على الأبوين ، ويجب على الولد الشكر . وكذلك يجب الشكر للنبي عليه السلام ، وإن وجب عليه التبليغ . وليس كذلك رد الوديعة ، وقضاء الدين ؛ لأنه يوصل إلى صاحبه ماله أو ماله[٥] وكما له دون مال الراد والقاضي . فلم يكن كالمحسن ، وإن وجب عليه ذلك الإحسان /١٠٦ب . وألزموهم أن يجب علينا فعل النافلة ؛ لأنها أنفع لنا . ولهم[٦] أن يقولوا : إن

---

(١) أ : ما يحتج .
(٢) أ : الفقري .
(٣) في أ : فينبغي أن نتصدق بها أوجب .
(٤) أ :- تعالى .
(٥) ب : أو ما هو .
(٦) أ : وقولهم .

علينا في فعلها مشقة ، فكنا مترددي الدواعي في فعلها ، وليس كذلك الإحسان منه تعالى . وألزموهم [٧٧ب] أن لا[١] يجب عليه فعل الثواب ، ولا يحسن منه تعالى التكليف ، خصوصًا من المعلوم أنه يكفر . قالوا : وهذا الإلزام .

قال[٢] البغداديون بأن الثواب منه تعالى تفضل ، وأن التكليف إنما حسن منه تعالى شكر[٣] للنعم[٤] السالفة . وسنتكلم على هذا في باب الثواب إن شاء الله تعالى .

وقالوا في تكليف[٥] مَنْ المعلوم من حاله أن يكفر إنه يحسن منه ؛ لأن فيه لطفًا للمؤمن ، فقيل لهم : فليس بأن يحسن لأن فيه نفع المؤمن بأولى من أن يقبح لأن فيه مضرة الكافر . وكان يمكنهم أن يقولوا فيه جهة قبح وهو ما يذكره البصريون من أن التعظيم لا يحسن من غير الاستحقاق[٦] لو لم يقولوا إن الثواب تفضل[٧] .

قال قاضي القضاة : ومن عجب أمرهم أنهم أوجبوا عليه العقاب ولم يوجبوا عليه الثواب . وقد علم[٨] العقلاء أن العقاب مضرة محضة[٩] وأن الثواب نفع خالص . وإنما أوجبوا عليه تعالى العقاب لأن الوعيد لطف للمكلف[١٠] ، فيجب بعده العقاب تصديقًا للخبر عنه . فألزمهم قاضي القضاة عليه أن يتوعد لأنه أصلح لهم[١١] ، أو لا يفعل العقاب لأنه أصلح . وقولهم : إن فيه تكذيب خبره قيل[١٢] لهم : فقد أدى مذهبكم إلى هذا الفاسد ، فيجب أن يفسد .

ولهم أن يقولوا : ليس في الوعيد جهة قبح ، فصح وجوبه ، وفي أن لا يفعل العقاب جهة قبح ، وهو تكذيب الخبر ، فلم يجز أن يخل به .

(١) ب : أن يجب .
(٢) في الأصل : قالوا .
(٣) في أ : إنما يحسن من الشكر .
(٤) في أ : للمنعم .
(٥) هذه الفقرة التي تبدأ من : وقالوا في تكليف . . . لأن فيه مضرة الكافر . . سقطت من النسخة ب ، لكن الناسخ استدرك خطأه فأعاد كتابتها بعد "ولو لم يقولوا إن الثواب تفضل" .
(٦) ب : الاستحقاق .
(٧) أذكر القارئ أن ناسخ النسخة "ب" بدأ هنا كتابة الفقرة التي كانت قد سقطت منه ، والتي أشرنا إليها .
(٨) في الأصل : علموا .
(٩) أ : - محضة .
(١٠) ب : للمكلفين .
(١١) ب : - لهم .
(٢٤٨٧) أ : فقيل .

وإذًا قد بينا القول في المصالح الدنياوية والدينية ، وقد ذكرنا أن المصالح الدينية على ضربين : أحدهما مِنْ فِعله تعالى ، والثاني من فعلنا وهي العبادات الشرعية . ولا بد من أن يُعرِّفناها الحكيم . وإن لم يكن لنا إليها طريق إلا ببعثة الرسل عليهم السلام وجب بعثتهم . ولزم أن نتكلم في النبوات . ونعني بالنبوات العلوم التي تتعلق ببعثة الرسل على ما سنشرحها إن شاء الله تعالى .

الكلام في النبوات

اعلم أن الكلام في ذلك يقع في مواضع :

منها الكلام في حسن بعثة[١] الأنبياء عليهم السلام .

ومنها الكلام في الوجه الذي لأجله تحسن وتجب .

ومنها الكلام في الصفات التي يجب أن يكون عليها النبي .

ومنها الكلام في الطريق إلى معرفة صدقهم وهو المعجز ، وذكر شروطه ومفارقته للحيل /١٠٧أ .

ومنها الكلام في أن الله تعالى يبعث[٢] الأنبياء ، ثم يذكر أعيانهم .

واعلم أن قولنا[٣] نبي ورسول يفيد في الشرع المؤدي عن الله تعالى ما كلف أداؤه من غير واسطة آدمي . إلا أن قولنا نبي يدخل في زيادة رفعته[٤] على رفعة أمته . وقولنا نبيء بالهمز[٥] يفيد الإخبار عنه تعالى من غير واسطة آدمي .

---

(١) ب : + الله تعالى .
(٢) ب : بعث .
(٣) ب : - قولنا .
(٤) ب : رفعه .
(٥) في النسخة "ب" بالقمز!!

باب في حسن بعثة الأنبياء

ذهب المسلمون بأجمعهم إلى أن ذلك يحسن ويجب . وذهب قوم من منكري الملل إلى[١] أنه يقبح . وحكي العلماء عن البراهمة[٢] ، وهم قوم من اليهود مثل ذلك . والذي يدل على حسن ذلك أن العقل يجوِّز أن يكون في بعثتهم فائدة ، وأن لا يكون فيها وجه قبح . وما هذه[٣] حاله فهو حسن . وإنما قلنا : إن فيها فوائد : منها أن يأتوا عن الله سبحانه بخبر قاطع على أنه [٧٨ أ] سيعذب المكلف الكافر و[٤] الفاسق ؛ لأن العقل إنما يدل على استحقاقهم[٥] منه تعالى العقاب ، ولا يدل على أنه تعالى يعاقبهم ، بل يَجُوز ذلك ويجوز أن يعفو عنهم ، ومنها أنه لا يمتنع أن يكون دعاهم للمكلفين إلى ما كلفهم من جهة العقل مصلحة لهم ، ومنها أن العقل يجوز أن تكون بعض أفعالنا مصلحة لنا وداعية لنا إلى فعل ما كلفناه من جهة العقل كالصلاة والصوم والحج والزكاة ، وتكون بعض أفعالنا مفسدة لنا كشرب الخمر والزنى ، وتكون المصلحة في أن تعرفنا هذه المصالح وهذه[٦] المفاسد بلسان واحد من جنسنا . وإنما قلنا إنه لا يكون فيه وجه من وجوه القبح ؛ لأن العقل يجّوز أن لا تكون في ذلك مفسدةُ ، ولا سائر وجوه القبح وهي محصورة . ولا شبهة في أن المنفعة التي لا مضرة فيها ولا فيها وجه قبح تحسن . فإذا بينا ، بعد هذا ، أن الحكيم تعالى بعث أنبياءً ثبت أن بعثتهم[٧] حسنة .

---

(١) أ :- إلى .

(٢) قوم من منكري الرسالة ، عبادتهم مطلقة . وعندهم أنه ما في الوجود شيء إلا وهو مخلوق لله تعالى . فهم معترفون بالوحدانية ، لكنهم ينكرون الأنبياء والرسل . ويزعم البراهمة أنهم أولاد إبراهيم عليه السلام ، ويقولون إن لنا كتابًا كتبه إبراهيم عليه السلام من نفسه من غير أن يقول إنه من عند ربه ، فيه ذكر الحقائق ... وهذه الطائفة أكثر ما توجد في بلاد الهند . ثم ناس منهم يتزينون بزيهم ، ويدعون أنهم براهمة وليسوا منهم ، وهم معروفون بعبادة الوثن . فمن عبد منهم الوثن فلا يعد من هذه الطائفة . (راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي المجلد الأول ص١٣٩)

(٣) أ : هذا .

(٤) ب : - و .

(٥) أ : استحقاقه .

(٦) ب : - هذه .

(٧) في أ : بعثهم .

واحتجت البراهمة لقولها بأن لا يخلو : إما أن يبعثوا بما يوافق العقل ، أو بما[١] يخالفه . فإن بعثوا بما يوافقه[٢] كان فيه استغناء عن بعثتهم[٣] بالعقل[٤] . وإن بعثوا بما يخالفه وجب رده ، كما لو بعثوا بحسن الظلم وقبح العدل .

والجواب : بل بعثوا بما يوافق العقل في الجملة ، وإن كنا[٥] لا نعلم بالعقل تفصيل تلك الجملة . يبين[٦] هذا أنا نعلم /١٠٧ب بالعقل أن كل فعل ينهانا[٧] عن الفحشاء والمنكر فذلك حسن[٨] وواجب . ثم لا نعلم بالعقل أن ذلك الفعل الناهي عنها[٩] هي[١٠] الصلاة وشروطها في أوقات مخصوصة . فإذا عرفناها الرسول فقد عرفنا ما يوافق العقل . وكذلك نعلم ، في الجملة ، أن كل فعل يوقع بيننا العداوة والبغضاء ، ويمنعنا عن ذكر الله ، وعن الصلاة هو قبيح . فإذا عرفنا الرسول أن ذلك هو شرب الخمر والقمار ، فقد عرفنا ما يوافق العقل ، ومثاله أن المريض يعلم أن كل[١١] ما يضره أكله يلزمه اجتنابه ، وما ينفعه شربه[١٢] من الأدوية يلزمه شربه . فإذا أشار عليه الطبيب بأن لا يأكل طعامًا و [لا] يشرب[١٣] كذا فقد أشار عليه بما يوافق عقله . وردودهم بقبح العدل وحسن الظلم ليس بنظير ما يردون به ؛ لأنهم يردون بما يختلف حسنه وقبحه بتغيير وجوهه كذبح الحيوان ؛ لأنه قبل الشرع هو ظلم من حيث لا نفع فيه للحيوان . ويجوز أن يتغير وجهه ، بأن تكون فيه منافع عظيمة تصغر في جنبها مضار الذبح ، كما شرحنا ذلك في باب الأعواض .

فأما ورودهم[١٤] بحسن الظلم فهو تقدير للحسن مع الوجه المؤثر في القبح ، فلم يجز أن يحسن ، فكذا هذا في قبح العدل . فأما وجه حسن البعثة فليس إلا ما أشرنا إليه من

---

(١) في أ : وإنما .
(٢) أ : يوفقه .
(٣) أ : بعثهم .
(٤) أ :- بالعقل .
(٥) أ : كان .
(٦) أ : بين .
(٧) أ : ينهى ، ب : ينهنا .
(٨) أ :- حسن .
(٩) ب : عنا .
(١٠) ب : هو .
(١١) أ :- كل .
(١٢) أ : يشربه .
(١٣) أ : وشرب .
(١٤) هكذا في الأصل ، والصحيح : ردودهم .

كون دعائهم مصلحة للمكلفين إلى فعل ما كلفوا ، أو كون تعريفهم لمصالح دينهم مصلحة لهم . فيكون تعريفهم لمصالحهم وجه حسن في بعثتهم(١) بشرط كون تعريفهم أدعى لهم إلى الإجابة .

ويتصل بذلك ابتلاء المبعوث إليه والمبعوث إليه بالمبعوث(٢) ، على ما قال تعالى : ﴿ليبلوا بعضكم ببعض﴾ (سورة محمد ، ٤) . ولهذا قلنا إنها تجب بعثتهم(٣) ؛ لأن مصلحة المكلَّف(٤) واجبةٌ على المكلَّف وتعريفه مصالحه . وليس يجوز أن يبعثهم(٥) [٧٨ب] لمصالح دنياهم ، على ما ذهب إليه الفلاسفة القائلون بتصديق الأنبياء عليهم السلام(٦) . قالوا إنما(٧) يحتاج إليه كل آدمي لا يقوم بكفايته بنفسه ، بل لا بد من أن يستعين فيه بغيره . فلا بد من أن يجتمعوا ليُعِين بعضهم بعضًا في مصالح دنياه . وإذا اجتمعوا لم يتناصفوا ، بل يبغي(٨) ذو القوة(٩) على ذي الضعيف(١٠) ويتعدى عليه . فلا بد لهم ممن ينصف بعضهم من بعض ، ويكف بعضهم عن بعض ، ويسن لهم السنن التي يصلح بها معاشهم متى عملوا بها ، وهي الشرائع .

وقد ذكرنا في "المعتمد" أن من(١١) مصالح دنياهم ما(١٢) يهتدون(١٣) إليه بعقولهم(١٤) كما يهتدون إليها/١٠٨أ بتجاراتهم وزراعاتهم ، وذلك بأن يقيموا رئيسًا لهم يكف بعضهم ، ويدفع عن حوزتهم أعداءهم(١٥) ؛ ولهذا تجد جماعات من الناس لا

(١) أ : بعثهم .
(٢) هذه الجملة وردت في "ب" على الوجه الآتي : ابتلاء المبعوث بالمبعوث إليه والمبعوث إليه بالمبعوث .
(٣) ب :+ متى حسنت!!
(٤) ب : المكلفين .
(٥) ب : يجب بعثتهم .
(٦) أ :- السلام .
(٧) يمكن أن تقرأ : إن ما .
(٨) ب : يسعى .
(٩) في الأصل : ذي القوة .
(١٠) أ : - الضعيف .
(١١) ب :- من .
(١٢) ب : مما .
(١٣) أ :+ به .
(١٤) أ : من عقولهم .
(١٥) في الأصل : أعدائهم .

يقولون بالنبوة ، بل ينكرونها ، يصلحون دنياهم بما ذكرنا ، بل بعثة[١] الرسل تغريهم على مناوأتهم[٢] وتكذيبهم لما يأتون به من التكاليف الشاقة وعزفهم عن عاداتهم ، وتحريم كثير من مأكلهم ومشار بهم . فتهيج الفتن ، ويظهر الخلاف والهرج ، على ما جرت به العادة في الأزمنة السالفة من معاملة الأمم أنبياءهم . فلم يكن ما ذكروه وجه حسن ، أو وجوب .

وأما وجوب بعثتهم ليعرفوهم[٣] الأغذية والأدوية ، فذلك أبعد مما قاله الأولون ؛ لأن ذلك مما يهتدون إليه بتجاربهم وعاداتهم . ولهذا تعيش جماعات كثيرة ممن لا يقولون بالنبوة ، بل البهائم والسباع يميزون بين أغذيتهم وسمومهم من غير افتقار إلى نبي ومُعرِّف . والأطباء يقولون إنهم وصلوا إلى الأدوية وتركيبها بالتجربة . ويجوز أن يعرف الله تعالى بعض الأنبياء بعد[٤] ذلك كآدم[٥] ، وعيسى ، وداود عليهم السلام . ويوقفون عليها غيرهم تبعاً لتعريف مصالح[٦] دينهم ، ثم بالاجتهاد والتجربة نصل من بعدهم إلى تركيب كثير منها . فلا افتقار إلى النبي عليه السلام لما قالوه .

---

(١) أ : بعث .
(٢) في أ : تغريهم بمناوأتهم .
(٣) فى الأصل : ليعرفونهم .
(٤) فى الأصل : بعض .
(٥) أ : كلام!!
(٦) ب : صالح .

باب في الصفات التي يجب أن يكون عليها النبي ، وما يجب أن يُعْصَم عنه

اعلم أن الصفات التي يجب أن يكون عليها[1] الرؤساء والحكام بين الناس نحو كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي ، لا بد من أن يختص بها النبيﷺ بطريقة الأولى ؛ لأن مرتبته فيما كلف ظاهرة على ما كلف هؤلاء ، ولأنه لا بد منها في التمكين من أداء الرسالة . فاعتبار ذلك في النبي عليه السلام أولى . ولا بد من أن يختص ، مع ذلك ، بأن يعصم عن أمور منها ما يؤثر في الأداء والتبليغ ، ومنها ما يؤثر في القبول منه .

أما الأول فبأن يعصم عن كتمان ما أمر الله تعالى به بأدائه أو بعضه ، وعن السهو في الأداء والزيادة فيما أمر بأدائه . ويدخل فيما يؤثر في القبول منه أن يكون معصومًا من الكبائر قبل النبوة وبعدها ، ومن الصغائر المستحقة ، ومن الكذب في الأداء وفي غير الأداء صغيرًا كان /١٠٨ب الكذب أو كبيرًا ، ومن الفظاظة والغلظة . ويدخل فيه أن يعصم من الأمراض المنفرة عنه نحو الأبنة ، وسلس الريح . وذكر[2] في جملتها البرص والجذام . فأما العمي والصمم فإنهما لا ينفران ؛ ولهذا تسكن نفوسنا إلى العلماء العمي والصم إذا اختصوا بالنظافة ، إلا إذا كانا يمنعان من أداء الرسالة ، فلا بد من أن يعصم منهما . وذكر أيضًا[3] تشويه الصورة ؛ لأن النفوس تنفر عنه . وينبغي أن يعصم عن كثير من المباحات [٧٩أ] الصارفة عن القبول منه ، نحو : المباضعة عند الناس ، والأكل على الطريق ، ويعصم عما يؤثر في معجزته ، ويوهم أنه من قِبَلِه ، نحو : علم الكتابة ، وقول الشعر ؛ لأن ذلك – وإن كان فضيلةً في بعض الناس- إلاّ أنه ، لما كان معجزة نبينا عليه السلام خاصة من قبيل الكلام والإخبار عن الغيوب ، عصم عن ذلك عليه السلام لئلا[4] يتوهم أن معجزته من قبيل الشعر ، وأنه[5] يطالع الغيوب عن الكتب ، فيأتي بها من قبله ، كما قال تعالى : ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلاَ تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لاَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت ، ٤٨) .

---

(١) ب :+ النبي يجب أن يكون عليها .
(٢) ب : وذكرنا .
(٣) أ :- أيضًا .
(٤) ب : لأن .
(٥) أ : أو أنه .

والدليل على وجوب عصمته من[١] جميع ما ذكرناه[٢] أن غرض الحكيم من إرساله هو القبول منه : إما قبول دعائه إلى ما يدعو إليه من طاعته تعالى[٣] أو قبول ما يؤدي إليهم من مصالحهم . فكما يجب عليه تعالى أن يمكنه من الأداء والتبليغ ، فكذلك يجب أن يعصمه عن كل ما ينفر عنه ، أو يفوت عنه القبول منه ، وإلاّ لم يكن تعالى مزيحاً لعلل المكلفين في إرساله إليهم .

يبين ما ذكرنا أنا لو جوزنا عليه كتمان بعض ما أمر بأدائه أو تغييره[٤] لم نثق بما أداه إلينا ، ولجوزنا أن يكون على غير الصفات التي هي مصالح لنا ، ولم نأمن أن يكون لما أداه شروط وصفات وهبات لم يؤدها إلينا . فلو جوزنا أن يكون على بعض الصفات المنفرة عنه لنفَّرَ[٥] ذلك عن القبول منه كل من بُعث إليه أو بعضهم ، فلا تنزاح علتهم[٦] في الوصول إلى مصالحهم . وما ذكرناه[٧] من الأمور المنفرة ، لا شُبهة في كونها مبعدةً عن القبول منه كارتكاب الكبائر ، ألا[٨] ترى أنا لو جوزنا فيما ينهى عنه أنه يرتكبه في السر لأغرى ذلك غيره بارتكابها .

فإن قيل : هذا بين في ارتكابها في حال النبوة ، فما أنكرتم أن يرتكبها قبل النبوة ، ثم يتوب وينفصل منها ، ويدعو إلى خلافها بعد النبوة؟

قيل له /١٠٨أ : إن العقلاء لا يجرون[٩] قول من لم يجوزوا[١٠] عليه معصية ولا جناية[١١] مجرى قول من يجوزوا[١٢] عليه ذلك ، وإن علموا توبته منه . وإذا جربنا أنفسنا في القبول من الغير فإنا نجدها أسكن إلى قبول قول من لا يجوز عليه خلاف ما يدعو

---

(١) ب : عن .
(٢) ب : ما ذكرنا .
(٣) ب : – تعالى .
(٤) ب : تغيره .
(٥) ب : لبعد .
(٦) ب : علة المكلفين .
(٧) أ : وما ذكرنا .
(٨) أ : إلى .
(٩) ب : لا يجرون .
(١٠) أ : لا يجوزون .
(١١) ب : خيانة .
(١٢) ب : يجربوا .

إليه . وأما[١] الكذب في الأذى[٢] فإنه يورث ما ذكرنا[٣] من زوال الثقة بما يؤديه إلينا . فأما التحدث[٤] في غير الأذى فإنه ينفر عن القبول منه . ولهذا قيل من عُرف بالكذب لم يجز صدقه . فأما الصغائر المستحقة فإنها تنفر عنه نحو سرقة شيء يسير وجناية[٥] يسيرة في معاملة ؛ لأنها - وأمثالها - توجب خفة منزلة فاعليها عند الناس ، بخلاف الصغائر غير المستحقة ؛ لأنها تجري مجرى ما يفعل سهوًا بمنزلة الزلة اليسيرة التي لا ينجو منها متحفظ[٦] ، قيل حتى فيها : وأي جواد لا يكبو!!

واختلف الشيخان في : هل يجوز أن يتعمد[٧] الرسول المعصية مع علمه بأنها معصية؟ فجوزه أبو هاشم ، ومنع منه[٨] أبو علي وأبو عبد الله وقاضي القضاة . واحتج أبو هاشم بأنه إذا همَّ بالمعصية فلا بد[٩] من أن يخطر تعالى بباله كونها معصية ، ويوجب عليه النظر في أن يعلم كونها معصية . فإذا أقدم عليها مع هذا الخاطر فقد أقدم على فعل لا يأمن كونه معصيةً ، فلا بد من أن يكون إقدامه عليها ، أو على ترك النظر بعد وجوبه عليه . وفي ذلك تعمد المعصية . يبين[١٠] هذا أن آدم عليه السلام حين تناول الشجرة : إما أن يكون عالمًا بأنه نُهي عن تناولها أو يعلم أنه نُهي عن تناول جنسها ، أو خطر بباله النظر في أن يعلم أنه منهي عن تناولها أو عن[١١] تناول جنسها . وأي ذلك كان فقد أقدم على معصية مع علمه بها : إما[١٢] تناول الشجرة أو ترك [٧٩ب] النظر الواجب عليه . وأبو علي يحتج ، ويقول : إنه متى علم ذلك منه فإنه ينفر عنه ، ويقال : إنه جريء على الله تعالى ،

---

(١) أ : و .
(٢) يمكن أن تقرأ : في الأداء .
(٣) ب : ما ذكرناه .
(٤) ب : الكذب .
(٥) يمكن أن تكون : خيانة .
(٦) أ : المتحفظ .
(٧) ب : يعتمد .
(٨) ب :- منه .
(٩) أ : فإنه لابد .
(١٠) أ : بين .
(١١) أ :- عن .
(١٢) أ : وإما .

وعلى معاصيه . فأما خطور المعصية بباله ووجوب النظر عليه فذلك[١] يغمض ، ويكون[٢] تاركه وفاعل المعصية كالذاهل والغافل عن[٣] وجوب النظر .

يبين هذا أن النظر يجب لغيره ، وفي غير حال وجوبه يجوز أن يؤديه إلى إباحة الفعل والإقدام على الفعل ، مع تجويز إباحته ، لا تُجريه العقلاء مجرى الإقدام عليه مع العلم بقبحه . وكان معصية آدم مع ترك مثل هذا النظر . وإذا عُذر في ترك هذا النظر فقد عُذر فيما فعله بعد تركه .

فإن قيل : أليس الحشوية يجوِّزون على الأنبياء الكبائر ، ولا ينفرون عن القبول /١٠٨ب منهم ، فَلِمَ[٤] قلتم إن ذلك ينفر عنهم؟

قيل لهم : إن المعتبر[٥] عندنا هو أن يعصمه الله تعالى عما يقتضي النفرة عنه ؛ لأنه هو الراجع إلى المرسل الحكيم ، سواء نفروا عنه أو لم ينفروا . ولعل الحشوية اعتقدت في المعاصي التي جوزوها منهم أنها تقع صغائر منهم ، وإن كانت كبائر من غيرهم ؛ فلذلك لم ينفروا عنهم .

وذكر العلماء ، في جملة ما يعصم منه النبي عليه السلام ، الحرف التي يهون صاحبها على الناس ، كالحجامة والحامية وغيرها ، مما ترجع إلى خدمة الناس . فأما الاستئجار للأعمال التي لا يستهان الفاعل[٦] فيها فلا[٧] ينفر لأنه من جملة ما يطلب به الرزق الحلال كالاستئجار لرعاية الغنم . ورعاية الغنم مما لا تنفر[٨] ، بل تعين على[٩] الاهتداء إلى سياسة الأمة وتدبر[١٠] مصالحهم . وكون الإنسان ولد زنى ، ينفر عنه ، وكذلك كونه لقيطًا[١١] إلا أن يكون ذلك للخوف عليه من القيل ، فإنه لا ينفر عنه .

---

(١) ب :+ قد .
(٢) ب : وقد يكون .
(٣) أ : يلاحظ أن الصفحة ١٠٨ قد تكرر ذكرها مرتين في النسخة "ب" مع أن الصفحتين مختلفتان .
(٤) أ : لمَ .
(٥) أ : المعبر .
(٦) أ : العامل .
(٧) أ : ولا .
(٨) ب+ أيضًا .
(٩) أ : إلى .
(١٠) ب : تدبير .
(١١) في الأصل : لقطيًا .

فأما الأنوثة فالظاهر أنه لا تجتمع معها الشروط التي نحتاج إليها في الإمامة ، فكيف في النبوة . ولأن الرجال العقلاء تزدري بالإناث في الأحوال الراجعة إلى السياسة والحكومة بين الناس . وأما الصبي فلا ينفر إلا بما يقترن به من نقصان العقل والفطنة . فإذا كان الصبي كامل العقل تُوفي فطنتهُ على فطنة البالغين كان أعجب وأدعى[1] إلى القبول منه .

(١) أ : والدعاء .

باب في[١] الطريق إلى معرفة صدق النبي في دعوى النبوة

اتفق المسلمون على أن الطريق إلى معرفة صدقه ليس إلا ظهور المعجزة عليه أو خبر نبي ثابت النبوة بالمعجز[٢] . فأما المعجز فهو في أصل اللغة ما يجعل غيره عاجزًا . ثم تعورف في العقل الذي يعجز بالقادر[٣] عن مثله ، يقال أعجزني كذا إذا تعذر عليه إيجاد مثله . وفي عرف الشرع هو كل حادث من فعل الله تعالى أو[٤] بأمره ، أو تمكينه من[٥] نقض[٦] لعادة[٧] من بعث الله إليهم[٨] في زمان تكليف مطابق لدعوى المدعي[٩] النبوة .

ونعني بقولنا بأمره تعالى أو تمكينه[١٠] ، إذا أمر تعالى ملكًا من الملائكة ، فرفع الجبل أو مكن المدعي للنبوة من رفعه . واحترزنا بقولنا مطابق لدعوى المدعي[١١] للنبوة[١٢] من نقض العادة عند دعوى النبي[١٣] المتنبي على العكس من دعواه . ومن ظهر[١٤] المعجز على الصالحين لأنهم لا يدعون النبوة ، فتطابق المعجز دعواهم . واحترزنا بقولنا ناقض للعادة من الأفعال المعتادة نحو طلوع الشمس من المشرق ؛ لأنه معتاد وإن /١٠٩أ[١٥] عجز عنه البشر ، ومن خَبَر ينبىء عن صدق [٨٠ أ] مدعي النبوة ؛ لأنه ليس

---

(١) ب :+ ذكر .
(٢) أ : بالمعجزة .
(٣) ب : القادر .
(٤) أ :- أو .
(٥) ب :- من .
(٦) ب : ناقض .
(٧) أ : العادة .
(٨) أ : عليهم .
(٩) أ :- المدعي .
(١٠) أ : وتمكنه .
(١١) ب :- المدعي .
(١٢) ب : النبوة .
(١٣) ب : - النبي .
(١٤) ب : ظهور .
(١٥) أنبه القارئ إلى أن الصفحتين الماضيتين حملتا رقماً واحداً هو ١٠٨ .

بناقض لعادة من بُعث إليه النبي[١] وإن طابق دعوى[٢] المدعي للنبوة ، ألا ترى أنه يصح من المنافق أن يقوله في النبي . واحترزنا[٣] بقولنا في زمن تكليف شرائط الساعة ؛ لأنه يزول عنده[٤] التكليف . وإنما قلنا إن المعجز في عرف[٥] هذا ؛ لأنه هو الذي يسبق إلى فهمهم[٦] عند الإطلاق . وأما[٧] ما يظهر على الصالح فلا يسبق إلى إفهام أهل الشرع إلا عند شاهد حال أو تقييد ، وللمعجز شروط ، ولا بد من أن يكون مفارقًا للحيل . وسنبين هذا من بعد[٨] ، إن شاء الله تعالى .

وذكر بعض المتفلسفة المدعي للقول بالأنبياء ، أن الطريق إلى العلم اليقيني بصدقهم هو أن نعرف مطابقة ما أتوا به من الشرائع للمصلحة . قالوا : وهذه[٩] طريقة المحققين إلى العلم بصدقهم . والمعجزات هي طريق[١٠] العوام والمتكلمين إلى صدقهم . قالوا : إنها يجوز أن تكون سحرًا ، فلم تكن دلالة موصلة إلى العلم[١١] اليقين . أما بيان أن المعجز دلالة صدق النبي ؛ فلأنه لولا كونه صادقًا في بيان[١٢] دعواه لما نقض تعالى عادته في أفعاله لفعل المعجز عند دعواه . فلما فعله لزم كونه صادقًا في دعواه ؛ وإنما قلنا ذلك لأنه لا بد للحكيم من غرض في فعل المعجز عند دعواه ، وإلا كان عابثًا . وليس يجوز أن يكون غرضه تكذيبه لأنه مطابق لدعواه لا على[١٣] العكس منه ، ولأن نفي المعجز ، بأن لا يفعله ، كان[١٤] في تكذيبه ، فلا معنى لتكذيبه في فعله . ولا يجوز أن يفعله إكرامًا له ، وبيانًا لصلاحه ؛ لأنه لو كان كاذبًا في دعواه لما كان صالحًا ، ولما استحق الإكرام .

---

(١) أ :- النبي .
(٢) أ : لدعوى .
(٣) أ : اخترنا .
(٤) ب : عندها .
(٥) ب :+ الشرع .
(٦) ب : فهو مهم .
(٧) ب : فأما .
(٨) ب : فيما بعد .
(٩) أ : وهذا .
(١٠) ب : طريقة .
(١١) ب :- العلم .
(١٢) ب :- بيان .
(١٣) أ :- على .
(١٤) في النسخة ب : نفى المعجز كافياً . . .

ولا يجوز أن يفعله إرهاصًا لنبوة[١] غيره ؛ لأن الغرض من الإرهاص هو التنبيه على أنه سيظهر من يدعي النبوة ، فلزم[٢] تصديقه ، وهذا قد ادعى النبوة . فلو لم يدل على صدقه لبطل الإرهاص ، ولأن فيه وجه قبح ، وهو كونه موهمًا للتصديق المدعي .

ولا يجوز أن يفعله تعالى ، لأن فيه مصلحة للمكلفين ، لأن فيه وجه قبح ، وهو كونه موهمًا تصديق هذا المدعي للنبوة . فلا يجوز أن يفعله الحكيم ، ولا يجوز أن تتعلق به المصلحة . فإن عنى بالمصلحة أن تكون دالاً على صدقه ، ويكون فيه لطف للمكلفين ، لم نأبَ ذلك ، كما فعله تعالى بالأمم المكذبة من الإهلاك الناقض للعادة . فكان تصديقًا لأنبيائهم ، وعِبْرَةً لمن بعدهم .

ولا يعقل ، بعد هذه الوجوه[٣] وجه حكمة ، يجوز أن يفعل له /١٠٩ب الحكيم المعجز . فتبين[٤] أنه لم يفعل ، تعالى ، إلا لتصديقه في دعوى النبوة كما لو صدقه تعالى بالقول ، فقال : صدقتَ . وعلمنا أن كلامه تعالى والتصديق بالفعل ظاهر عند العقلاء . وهو إذا ادعى الواحد منا أنه رسول فلان ، وآية صدقي أن يحرك فلان رأسه ، فحرك فلان رأسه ، ولم يكن من عادته تحريك رأسه . فإنه يكون مصدقًا بذلك .

فإن قيل : ما أنكرتم أن يفعله الله تعالى لحكمة لا يعلمها إلا هو ولا[٥] يكون تصديقًا للمدعي للنبوة .

قيل له[٦] : لا يجوز ذلك ؛ لأن فيه وجه قبح ، وهو كونه موهمًا لتصديقه[٧] .

فإن قيل : هلا صدقه الله تعالى[٨] بالقول؟ فقال : صدقت .

قيل : إنه[٩] لا يمكن أن نعرف هذا[١٠] منه تعالى إلا إذا ظهر عنده معجزًا . والمعجز كافٍ في تصديقه ، فلا افتقار إلى [٨٠ ب] تصديقه بالقول .

(١) أ : للنبوة .
(٢) ب : فيلزم .
(٣) ب : هذا الوجه .
(٤) أ : فبين .
(٥) ب : فلا .
(٦) أ :- له .
(٧) أ : للتصديق .
(٨) أ :- الله تعالى .
(٩) أ : له .
(١٠) أ :- هذا .

فإن قيل : ما أنكرتم أن يظهر هذا المعجز عليه بعض الملائكة أو الجن ، ليصل به إلى الناس .

قيل له : إن هذا التجويز لا يتوجه في المعجزات التي ليست من مقدورات العباد[١] ، كإحياء الموتى ، وقلب العصا حيَّةً . ولأن الملائكة معصومون من فعل القبائح[٢] ، ولو لم يكونوا معصومين منه ، كالجن ، وقدروا على إظهار المعجزات ، لوجب على الحكيم تعالى أن يمكنهم من إظهارها ؛ لأن فيه مفسدة لا يمكن المكلفون[٣] دفعها ، فيقبح منه تعالى تكليفهم معها . فلزم ، في الحكمة أن يمنعهم من ذلك . وليس كذلك إضلال المضلين لهم[٤] بالشبهة ، لأن لهم أن طريقًا[٥] إلى دفعها يحلها بالنظر والاستعانة بالعلماء في حلها ؛ فصح أن المعجزات طريق إلى معرفة صدق[٦] النبي .

فأما ما قاله[٧] الفلاسفة من أنها ليست بطريق موصل إلى العلم اليقين ؛ لأنه لا يؤمن من كونها سحرًا ، فباطل لما سنبين في شروط المعجزات . وأما ما قالوه[٨] من أن الطريق اليقيني هو أن نعرف مطابقة شرائعهم للمصلحة ، قالوا : لأن من ادعى صنعةً من الصنائع[٩] فطريق معرفته صدقه في دعواه أن يأتي بها على وجهها الذي ينبغي عليه ، ألا ترى أن رجلين لو ادعيا حفظ القرآن فقرأه أحدهما ، وقلب الآخر[١٠] العصا حيَّةً دلالة[١١] على حفظ القرآن ، فإنَّ عِلْمنا بصدق من قرأه يكون أقوى من صدق من قلب العصا حيَّةً .

يقال لهم : بما علمتم[١٢] مطابقة الشرع للمصلحة؟ أبطريقة /١١٠أ عقلية أم بقول الرسول؟ والأول لا وجه له ؛ لأنا لا نعلم الصلاة بشروطها ووقتها وجهًا يقتضي وجوبها ،

---

(١) أ : القدر .
(٢) ب : عن فعل القبيح .
(٣) في الأصل : المكلفين .
(٤) ب : إليهم .
(٥) أ : طريق .
(٦) أ :- صدق .
(٧) ب : وأما ما قالته .
(٨) أ : قاله .
(٩) أ : الصانع .
(١٠) أ : أحدهما .
(١١) أ : دالاً .
(١٢) ب : بماذا علمتم .

بل يجوز كونها مصلحة ويجوز[١] كونها مفسدة . وكذا هذا في سائر العبادات الشرعية . وكذلك لا نعلم موجبات[٢] عن كونها مصلحة نحو استحقاق الذم بالإخلال بها .

وليس في العقل طريقة ، غير ما ذكرنا ، تدل على وجوبها أو كونها مندوبةً . ولو كان لنا طريق إلى معرفة كونها مصالح[٣] من جهة العقل لما احتجنا إلى ورود النبي بها ، ولكانت بعثتهم عبثًا قبيحًا . وليس نظير مسألتنا ما مثلوا بها[٤] من حفظ القرآن ، وإثبات الصنع محكمًا ؛ لأن ذلك أمر مشاهد ، وقد تقدم علمنا من قبل أن يأتي به . فمتى أتي به ، على الوجه الذي تقدم عِلْمُنا به عَلِمْنَا أنه عالم بذلك . وليس كذلك كون[٥] الشرائع مصالح ؛ لأنه لم يتقدم لنا علم بكونها مصالح ، ولا لنا طريق ، من جهة العقل ، في كونها مصلحة . فلا نعلم إلاّ[٦] إذا أخبر النبي بكونها مصلحة ما لم تظهر عليه معجزة[٧] فنعلم أنه رسول عدل[٨] حكيم معصوم ، على ما تقدم في الباب الأول ؛ فحينئذٍ نتمكن من العلم بكونها مصالح . وبهذا[٩] سقط بيان[١٠] قولهم لو قالوا إنا نعلمها مصالح بقول الرسول .

قالوا : إنا استعملنا[١١] الشرعيات ، فوجدناها مؤثرة في رياضة النفس والزهد في الدنيا[١٢] والورع .

قيل لهم : فما دليلكم قبل استعمالها على وجوب استعمالها؟ وما أنكرتم قبل استعمالها أن تكون مفاسد قبيحة يشتغلون بها . ثم يقال لهم : إن كل من[١٣] اعتقد في

---

(١) ب :- كونها مصلحة ويجوز .
(٢) ب : موجبًا .
(٣) أ : مصلحة .
(٤) ب : به .
(٥) ب :- كون .
(٦) ب : ذلك .
(٧) ب : معجز .
(٨) ب :- عدل .
(٩) أ : ولهذا .
(١٠) ب :- بيان .
(١١) أ : استعملنا .
(١٢) ب :- في الدنيا .
(١٣) أ : ما .

ديانته وعبادته[١] إذا [٨١ أ] استعمل ذلك فإنه يجد من نفسه تمييزاً [ا] من الاستعمال، تلك العبادات حقًا كان ذلك[٢] أو باطلاً، ألا[٣] ترى أن رهابنة النصارى، وعُبَّادَ الأوثان يدعون لاستعمالهم[٤] ما يعتقدونه عبادات ما تدعونه أنتم من رياضة النفس والزهد في الرذائل، ولم يدل على ذلك صحة ديانتهم. فكون ما يستعملونه من عبادتهم مصالح صح[٥] أنه لا بد من تقديم[٦] العلم على حقيقة الدين، وكون العبادة مصلحة ثم يشتغل بها. ويقال لهم: إذا جوزتم في المعجزات أن تكون سحرًا يريكم[٧] المدعي للنبوة أنها معجزات، وهي سحر، وأنه كاذب في دعوى النبوة، فما أنكرتم، فيما يستعملونه من عبادات الشرع، ويدعونها مصالح، أن يكون الداعي إليها ساحرًا كاذبًا[٨]، يوهمكم كون شريعته[٩] /١١٠ب مصلحة وليست بمصلحة. وإذا صح أنه لا طريق إلى معرفة صدق النبي إلاّ المعجز، فلنذكر شروطه، ومفارقته للحيل؛ ليتم القول في كونه دلالة[١٠] للنبوة.

---

(١) ب: ديانة وعبادة.
(٢) أ:– ذلك.
(٣) أ: إلى.
(٤) أ: باستعمالهم.
(٥) ب: فصح.
(٦) أ: تقدم.
(٧) أ: يَرِكَ.
(٨) ب: كذابًا.
(٩) ب: شرعه.
(١٠) أ: دلاً.

باب في ذكر شروط المعجزات

اعلم أنها أمور :

منها أن يعجز عن مثله أو عن ما يقارنه[١] المبعوث إليه جنسه ؛ لأنه لو قدر عليه[٢] واحد من جنسه لما دل ذلك[٣] على صدقه .

ومنها أن يكون من فعل الله تعالى أو بأمره وتمكينه[٤] ؛ لأن المصدق للنبي بالمعجز هو الله تعالى ، فلا بد من أن يكون من جهته تعالى ما يصدق به النبي .

ومنها أن يكون ناقضًا للعادة ؛ لأنه متى كان معتادًا لم يدل على صدقه ، كطلوع الشمس من المشرق .

ومنها أن يحدث[٥] عقيب دعوى المدعي للنبوة أو جاريًا مجراه . والذي يجري مجراه أن يدعي النبوة ويظهر عليه معجز[٦] ، ثم يشيع دعواه في الناس ، ثم يظهر معجز من دون تحديد[٧] الدعوى ، لما ظهر ذلك صار متعلقًا بدعواه كالذي ظهر عقيبه ، وإنما وجب ذلك ؛ لأنه إذا لم يظهر كذلك لم نعلم تعلقه بالشيء ولا نعلم أنه يصدق[٨] في دعواه .

ومنها أن يظهر ذلك في زمان التكليف[٩] ؛ لأن اشتراط الساعة تنتقض بها العادة ، ولا تدل على صدق نبي .

واعلم أن كون المعجز من فعله تعالى هو[١٠] أن يعجز عنه المبعوث إليه ، ويدخل في كونه ناقضًا للعادة . بين هذا أنه لو كان من فعل العباد لما كان ناقضًا للعادة ؛ لأن مقدورات العباد لا بد من أن تفعلها أو أن يفعلها بعضهم ، فتستمر به العادة . وهذا ، وإن

---

(١) ب : أو مقارنته ويمكن أن تقرأ : يفارقه .
(٢) ب+ أو .
(٣) أ :- ذلك .
(٤) ب : أو تمكينه .
(٥) لعلها يجري .
(٦) ب : معجزاً .
(٧) أ : تهديد .
(٨) ب : بصديق .
(٩) أ : التكلف .
(١٠) ب :- هو .

كان داخلاً في هذا الشرط ، غير أنا نذكرهما زيادة في البيان . وأما معرفتنا أن الدال على صدق[١] المدعي للنبوة يختص بهذه الشروط فإنا نعلم كثيرًا منها باضطرار نحو ظهوره عند دعوى النبي ، أو يعرف بعضها باكتساب نحو كونه[٢] من فعل الله تعالى . وإذا علمنا اختصاصه بما ذكرنا[٣] من الشروط استدللنا على صدقه .

وأما الفلاسفة القائلون بالإسلام فقولهم في المعجزات يشبهه[٤] قولهم في حقيقة النبي . فلما قالوا في النبي[٥] أنه المختص بنفس هي أشرف النفوس لها قوة تقبل من العقول أكثر مما تفيضه[٦] على غيرها ، فيطالع في اليقظة الغيوب مثل ما تراه سائر النفوس في المنام .

قالوا : إن المعجز هو أن تختص نفس الإنسان قوة على جوهر[٧] يؤثر في[٨] هيولي العالم ، فتحيله من صورة إلى صورة ، نحو أن يحيل [٨١ب/١١١أ] إلى الهواء الغيم ، فيحدِث مطرًا مثل الطوفان ، أو يقدر حاجة الاستسقاء إلى ما يجري هذا المجرى . وهذه الأقوال مبنية على القول بالنفس ، وقد تقدم قولنا في ذلك .

ويقال لهم : إن كانت نفس الرسول تختص بالقوة[٩] التي ذكرتموها كانت تلك القوة موجبة ، فكم اقتضت التغيير[١٠] في الهيولي بحسب الحاجة . وهذا إنما يصح من القادر المختار الذي يعلم الحاجة فيختار الفعل بحسبها ؛ ولهذا يقال لهم : إن كانت النفس لها هذه القوة فلم اقتضت تغيير[١١] بعض الهيولي[١٢] إذْ لا اختصاص لها بالبعض دون البعض .

---

(١) ب : معرفة .
(٢) ب : يمكن أن تقرأ ثوبه!!
(٣) ب : ذكرناه
(٤) ب : يشبه .
(٥) أ :- النبي .
(٦) ب : نقضه .
(٧) ب : في جوهرها .
(٨) أ : ما يؤثر .
(٩) أ : بالقول .
(١٠) أ : التغير .
(١١) أ : تغير .
(١٢) ب :+ دون البعض ، وهل اقتضت تغير كل الهواء .

فإن قالوا : إنما تقتضي تغير ما كان مستعدًا للتغير[١] .

قيل لهم : فمن أعد ذلك البعض للتغيير بحسب الحاجة؟ وهلا كان مستعدًا لأن يكون طوفانًا؟ ويقال لهم : فالمقتضى للاستعداد لا اختصاص له ببعض الهيولي دون بعض ، فيلزمكم أن يكون الكل مستعدًا للتغيير ، فيلزمكم ما تقدم .

(١) ب : للتغيير .

باب الفصل بين المعجزات والحيل

اعلم أن الحيل هو أن يرى صاحب الحيلة الأمر في الظاهر على وجه لا يكون عليه ، ويخفي وجه الحيلة فيه نحو أن يرى الناظر منا أنه ذبح الحيوان بخفة حركاته ولا يذبحه في الحقيقة ، ثم نرى من بعد أنه[١] أحياه بعد الذبح . وهذا الجنس من الحيل هو السحر عندنا . وليست معجزات الأنبياء ، عليهم السلام[٢] من هذا القبيل ، بل ما يأتون به فإنه يكون على ما يأتون به .

وذكر شيوخنا أن العقلاء يعلمون في أكثرها ، باضطرار أنها كذلك ، لا يشكون في ذلك ، وأنه ليس فيها وجه حيلة نحو قلب العصا حية ، وفلق البحر حتى يصير كل فرق منهما[٣] كالطود ، ونحو إحياء ميت متقادم العهد ، ويبقى حيًا[٤] بولد له[٥] . ومثل القرآن وبلاغته[٦] وإن كان يعلم كونه معجزًا ، أكثر الناس بالاستدلال[٧] ؛ فلهذا قال تعالى ، في قوم فرعون ، وما رأوه من معجزات موسى عليه السلام : ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (النمل ، ١٤) .

فإن قيل : ما أنكرتم أن تكون في الأدوية ما إذا شربه الإنسان صار بليغًا ، بحيث يتمكن[٨] من مثل بلاغة القرآن ، أو يكون فيها[٩] ما إذا مَسَّ إنسان[١٠] به ميتًا حيٌ .

قيل له[١١] : ليس يخلو إما أن يكون للناس طريق إلى معرفة ذلك الدواء /١١١ب أو لا يكون لهم طريق إلى معرفته . فإن كان[١٢] لهم طريق إلى معرفته فإن لهم طريقًا[١٣] إليه لزم أن يمكن الظفر به ، وكانوا يعارضونه به[١٤] فلا يكون معجزًا . وإن لم يمكن الظفر

---

(١) أ :- أنه .
(٢) أ :- عليهم السلام .
(٣) أ : منهما .
(٤) ب : حتى .
(٥) ب : ولد .
(٦) ب : في بلاغته .
(٧) ب : باستلال .
(٨) أ : للمكن!!
(٩) أ :- فيها .
(١٠) ب : الإنسان .
(١١) أ : له .
(١٢) أ : كان .
(١٣) ب : إلى معرفته فإن لهم طريقاً .
(١٤) أ : به .

به[١] لزم أن[٢] يكون الظفر به معجزًا ؛ لأنه يعلم أنه ما ظفر به إلا بأن أطلعه الله تعالى عليه ، وإن كان[٣] تعالى لا يطلع[٤] أحدًا ليس برسول ، فنعلم بذلك صدقه ، ثم نعلم من بعده بخبره أن ذلك ليس من فعله نحو القرآن ، بل هو منه تعالى أنزله[٥] ، وكذا هذا في الدواء الذي جوزه السائل في إحياء الموتى .

وذكر العلماء أن الحيل والسحر لها وجوه متى فتش عنها المعتني[٦] بذلك فإنه يقف على تلك الوجوه ؛ ولهذا يصح فيها التلميذ والتعليم[٧] ، ولا يختص بها واحد[٨] دون آخرين .

أما معجزات الأنبياء عليهم السلام[٩] فإنه يعتني[١٠] بالتفتيش عنها أعداء[١١] الأنبياء ، ومن يعني في كشف عوارهم فلا يوقف فيها [٨٢أ] على وجه حيلة . ولهذا أقر سحرة فرعون - وهم أعلم أهل الأرض بالسحر - أن ما جاء به موسى عليه السلام ليس بسحر ، وآمنوا ، وقالوا لفرعون : ﴿وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلاَّ أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾ (الأعراف ، ١٢٦) .

وأما من طعن في المعجزات كابن الراوندي ، وابن زكريا المتطبب[١٢] فإنهم ذكروا في مقابلة المعجزات أمورًا يسيرة يتمكن منها بالمواطأة والحيل ، وأعجب[١٣] منها ما

(١) ب :- به .
(٢) أ :- لزم أن يكون ..... أنه ما ظفر به .
(٣) ب : وإنه .
(٤) ب :+ عليه .
(٥) ب :+ عليه .
(٦) أ : المتعني .
(٧) ب : التلمذ والتعلم!!
(٨) ب : أحد .
(٩) أ :- السلام .
(١٠) ب : يعني .
(١١) أ : يسعى .
(١٢) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي . ولد بمدينة "الرّي" جنوب طهران عام ٢٥٠هـ وتوفى ببغداد عام ٣١٣هـ بعد أن كُفَّ بصره . علم من أعلام الفلسفة والطب في العالم الإسلامي ، وإن كان إلى الطب أعظم من حيث إنه اعتمد على المنهج التجريبي الذي أضاف إليه الكثير ، فالتجربة هي ما ندرك من خلالها الحقائق . وقد قيل إن أسلوب الرازي في الطب لا يختلف عن أسلوب الطب الحديث الذي يتبعه المعاصرون . معظم أعمال أبي بكر فُقد ، وأما ما بقي فإنه يؤكد أصالة أبي بكر كفيلسوف وعالم من طراز رفيع . من أهم أعماله : الحاوي في الطب (عشرة أجزاء) ، كتاب المنصوري (عشر مقالات) ، رسالة الجدري والحصبة ، كتاب الأسرار ، كتاب الحصى في الكلى والمثانة . من جملة اهتماماته أنه كان مولعًا بالموسيقى والغناء ونظم الشعر . (راجع الأعلام للزركلي ، جـ٦ ، ص ١٣٠ ، موسوعة الفكر الإسلامي ، ص٣٧٦-٣٧٩) .
(١٣) أ : وأعجبت .

يفعله المشعبذون[١] في كل زمان . فذكر ابن زكريا ما نقل عن زرادشت[٢] من صب الصفراء المذاب[٣] على صدره ، ومن بعض سدنة بيت[٤] الأوثان أنه كان منحنيًا على سيف ، وقد خرج من ظهره لا يسيل منه دم ، بل ماء أصفر . وكان يخبرهم بأمور .

قال : ورأيت رجلاً كان[٥] يتكلم من إبطه ، وآخر لم يأكل خمسة وعشرين يومًا ، وهو مع ذلك قوي[٦] حصيف . وأين ما ذكروه من فلق البحر ، وقلب العصا حَيَّةً ، وبلاغة القرآن ، وانفجار الماء الكثير من حَجَر صغير ، أو من بين الأصابع حتى شرب منه الخلق الكثير . والذي ذكره من زرادشت يتمكن منه بِطَلْي الطلق وهو دواء[٧] يمنع من الاحتراق[٨] .

وفي زماننا هذا[٩] نسمع أناسًا يدخلون البنور[١٠] المسحور بالعصا وأراه السيف نافذا في البطن شعبذةً معروفة وأنه يكون مجوفًا ، يدخل بعضه في بعض ، فيرى المشعبذ أنه يدخل في جوفه . والإمساك من أكل[١١] الطعام عادة معروفة[١٢] يعتادها كثير من الناس . والمتصوفة يعودون نفوسهم[١٣] التجويع أربعين يومًا . وقيل إن عبد الله بن الزبير[١٤] ، رضى الله عنه[١٥] ، كان /١١٢أ يصوم صوم الوصال خمسة عشر يومًا . وكان من أقوى أهل زمانه .

---

(١) أ : المشعبون .
(٢) أ : + على المجروس في زعمهم .
(٣) أ : الصفر لمذاب .
(٤) أ : بيت .
(٥) ب : - كان .
(٦) أ : - قوي .
(٧) أ : - وهو دواء .
(٨) ب : الإحراق .
(٩) أ : - هذا .
(١٠) ب : التنور .
(١١) ب : - أكل .
(١٢) أ : - معروفة .
(١٣) ب : أنفسهم .
(١٤) فارس قريش في زمنه وأول مولود في المدينة بعد الهجرة . ولد سنة ١ هجرية ، شهد فتح أفريقية زمن عثمان ، وبويع له بالخلافة سنة ٦٤هـ ، عقيب موت يزيد بن معاوية ، فحكم مصر والحجاز واليمن وخراسان والعراق وأكثر الشام ، كانت له مع الأمويين وقائع هائلة حتى سيروا إليه الحجاج الثقفي ، فانتقل إلى مكة وعسكر الحجاج في الطائف ونشبت بينهما معارك مات فيها ابن الزبير بمكة . كان من خطباء قريش المعدودين . مدة خلافته تسع سنين ، وله في كتب الحديث ٣٣ حديثًا . توفي سنة ٧٣هـ . (راجع الأعلام للزركلي ، جـ٤ ، ص ٨٧) .
(١٥) أ :- رضي الله عنه .

وأما التكليم[١] من الإبط فيجوز أن يكون[٢] ذلك أصواتاً مقطعة قريبةً من الحروف، وإن لم تكن حروفًا متميزة كأصوات كثير من الطيور. ونسمع من صرير الباب ما يقرب من الحروف. وهو، مع ذلك، متهم في هذه الرواية. فيجوز أن يخبر أن ذلك كان كلاما خالصاً، ويجوز أن يعمل[٣] ذلك الإنسان له في صنعة، ويصل إلى ذلك بالتجربة والاستعمال. وقد رأيت في زماننا من كان يحكى عنه مثل ذلك. والذي يحكى عن الحلاج أغرب[٤] وأعجب. وقد وقف العلماء على وجوه الحيل فيها. أورد[٥] ذلك قاضي القضاة في "المغني"، مع وجوه الحيل.

وطعن ابن زكريا الرازي في المعجزات من وجه آخر، فقال: قد يوجد في طبائع الأشياء أعاجيب. وذكر حجر المغناطيس، وجذبه للحديد، وباغض الخل[٦]، وقال: هو حجر إذا ألقي في إناء فيه خل فإنه يتنكب عن الخل، ولا ينزل إلى[٧] الخل، والزمرد يسيل عين الأفعى، والسمكة الرعادة يرتعد[٨] صائدها ما دامت في الشبكة، وكان أحد[٩] يخيط الشبكة [٨٢ب] قال: فلا يمتنع أيضًا فيما يأتي به الدعاة أنها ليست منهم، بل ببعض الطبائع، إلاّ أن يدعي مدع أنه أحاط علمًا[١٠] بجميع الجواهر[١١] وامتناع ذلك بيِّن.

قال الشيخ أبو إسحق بن عياش إنه أخذ هذا عن ابن الراوندي، فإنه ذكر في كتاب له[١٢] سماه "الزمرد" على من يحتج بصحة النبوات بالمعجزات، فقال: ومن أين لكم أن الخلق يعجزون عنه؟ هل شاهدتم الخلق نظرًا، أو أحطتم علمًا بمنتهى قولهم وحيلهم؟ فإن قالوا: نعم كذبوا؛ لأنهم لم يجوبوا الشرق والغرب، ولا[١٣] امتحنوا الناس جميعًا. ثم ذكر أفعال الأحجار، كحجر المغناطيس وغيره.

---

(١) ب : التكلم.
(٢) أ : - يكون.
(٣) أ : يتعمل، ولعلها : يستعمل.
(٤) أ : أرغب.
(٥) أ : + كل.
(٦) أ : - الخل.
(٧) أ : إلى.
(٨) أ : ترتعبه.
(٩) أ : أحداً.
(١٠) أ : - علمًا.
(١١) ب : جواهر العالم.
(١٢) أ : - له.
(١٣) أ : والاّ.

وقال الشيخ أبو إسحق ، وأجابه الشيخ أبو علي في نقضه عليه ، أنه يجوز أن يكون في الطبائع ما تحدث به النجوم وتسير به الجبال في الهواء ، ويحيى به الموتى بعدما صاروا رميمًا ، إذا كانوا على علته . و[١] هذه لا يمكنه أن يفصل[٢] المعتاد و[٣] ما ليس بمعتاد ، ولا بين ما تنفذ فيه حيله ولا[٤] بين ما لا تنفذ فيه حيله ، لزمه النظر في المعجزات قبل[٥] أن يجوب البلاد شرقًا أو غربًا ويعرف قوى الخلق . فأما إذا سلم أن يعرف باضطرار المعتادَ وغيره ، وما[٦] لا تنفذ فيه حيله لزمه النظر في المعجزات/١١٢ب قبل أن يجوب[٧] البلاد .

وليس يحتاج في معرفة كون الحادث معجزًا إلى ما ذكر من معرفة قوى الخلق وطبائع الجواهر . ولهذا لو ادعى النبوة واحد وجذب الحديد بالتراب ، وعلمنا أن[٨] ليس فيه وجه من وجوه الحيل ، فإنا نعلم بذلك صدقه قبل أن يجوب البلاد ويعرف جميع الطبائع .

وذكر أبو إسحق أن ما يذكر من خصائص الأحجار أكثره كذب ، وذكر أن واحدًا أمر[٩] فجيء بالأفعى في سند[١٠] ، وجعل الزمرد الفائق في رأس قصبة ووجه به أعين الأفعى[١١] لم تسل . وعلى أن جميع ما ذكروه يسقط بما ذكرناه في المعجزات يقيس عليه أهل البصر[١٢] ، ومن تقوى دواعيه إلى كشف عواره الزمان الطويل ، فلا يقف فيه على وجه حيله . وفيما[١٣] ذكروه ما[١٤] هو معتاد ، ظاهر لأكثر الناس ، كحجر المغناطيس ، أو يوقف فيه على وجهه .

---

(١) ب : – و .
(٢) ب : + بين الممكن .
(٣) ب : + لا بين .
(٤) أ : – لا .
(٥) ب : – لزمه النظر في المعجزات قبل ، + الاّ .
(٦) ب : ومما .
(٧) أ : + في .
(٨) أ : أنه .
(٩) ب : مر .
(١٠) أ : سد .
(١١) ب : الأفاعي .
(١٢) هكذا في النص ، ولعلها النظر ويمكن أن تقرأ : النص!!
(١٣) أ : وفيها .
(١٤) ب : – ما .

باب في جواز ظهور المعجزات على الصالحين وعلى الكذابين[١] على العكس

منع شيوخنا : أبو على وأبو هاشم ، وأصحابهما ، من جواز ظهور المعجز على الصالح والكذاب على العكس ، وعلى من سيبعث إرهاصًا لنبوته .

وحكى شيخنا أبو الحسين تجويز كل[٢] ذلك عن ابن الإخشاد[٣] من جهة العقل . غير أنه قال : إن السمع منع من ظهوره على الصالح . وذكر شيخنا أبو الحسين في رسالة أملاها - في هذه المسألة[٤] - جواز ظهوره على الصالح ، وبين أن السمع لم يمنع منه . واحتج شيوخنا للمنع منه بأشياء ، منها : أنه لو جاز ظهوره على الصالح لجاز ظهوره على كل صالح ، حتى تكثر فتخرج عن[٥] كونها ناقضة للعادة .

والجواب : إنما نجوز ظهوره عليه بشرط [٨٣أ] أن لا تكثر . كما نجوز ظهوره على نبي ، بعد نبي بهذا الشرط[٦] .

ومنها أن ظهوره على غير نبي ينفر عن النبي ؛ لأن المعجز هو الذي يقودهم به إلى طاعته . فمتى ظهر على من لا يجب طاعته هان موقعه ، ألا ترى أن الرئيس إذا قام لكل أحد[٧] هان قيامه لمن يستحق الإكرام .

والجواب أنه لا يهون بذلك ، كما لا يهون بظهوره على[٨] آخر .

فإن قالوا : إن النبي الثاني قد شاركه في أنه حل طاعته ، ولا كذلك الصالح قيل لهم : إن الصالح تجب طاعته أيضًا ، من حيث يدعو إلى دين النبي ، ويقوي أمره . ففي

---

(١) أ : الكذاب .
(٢) أ : - كل .
(٣) من رجالات الطبقة التاسعة من المعتزلة ، كان زاهدًا ورعًا ، التف شيعته من حوله حيث عرفوا بـ"الإخشيدية" . ولد عام ٢٧٠هـ وتوفى بالبصرة عام ٣٢٦هـ . كان متمكنا من اللغة العربية وأصول الفقه ، فضلاً عن أصول الدين . من أهم أعماله "نقل القرآن" ، و "الإجماع" و "اختصار تفسير الطبري" . (الأعلام ، جـ١ ، ص١٧١) .
(٤) أ : - في هذه المسألة .
(٥) ب : من .
(٦) ب : بهذه الشروط .
(٧) أ : - لكل أحد .
(٨) ب : + نبي .

ظهوره عليه تعظيم النبي وتقوية لدينه[١] ، فلا يهون موقع المعجز /١١٣أ بظهوره عليه . ولا كذلك قيام الرئيس ، لكل أحد ، لأن قيامه يكون لمن يستحق الإكرام ، ولمن لا يستحقه ؛ فذلك يهون موقعه .

فإن قالوا : إن[٢] النبي يدعي تميزًا على[٣] غيره . وأقوى ما يختص به هو المعجز ، وبه يفضل على غيره . فمتى ظهر على من ليس له تمييز[٤] هان موقعه .

قيل لهم : هذا يلزم مثله إذا ظهر على نبي آخر . ولسنا نسلم أن أقوى ما يتميز به هو المعجز . بل باختصاصه بالرسالة وآداء الوحي ، ومخاطبة الملائكة . ولا يحصل مثل ذلك للصالح . وإنما يهون موقعه لو ظهر على أعدائه . فأما على أوليائه ومن يدعو إلى دينه فلاّ .

فإن قالوا : أليس لو لم يظهر المعجز[٥] إلا على نبي كان أعظم موقعًا .

قيل لهم : ولو لم يظهر إلا على نبي واحد ، ولم يظهر على نبي[٦] أكثر من[٧] معجز واحد ، و[٨] كان أعظم موقعًا . فمتى قلتم إن ذلك[٩] لا يهون موقعه .

قيل لكم : وكذا هذا لظهوره[١٠] على الصالح الداعي إلى دين النبي .

ومنها أن المعجزات[١١] تدل بطريق الإبانة[١٢] . وما يدل بهذا الطريق فإنه لا يدل إلا على أمر واحد في جميع مدلولاته . وإنما قلنا : إنه يدل بطريق الإبانة[١٣] ؛ لأن النبي

---

(١) أ : لديه .
(٢) أ : فإن .
(٣) ب : عن .
(٤) في ب : تمييزه ، ولعلها تميز .
(٥) أ : - المعجز .
(٦) ب : + الاّ .
(٧) ب : - أكثر من .
(٨) ب : - و .
(٩) ب : إنه بذلك .
(١٠) ب : في ظهوره .
(١١) ب : المعجز .
(١٢) هكذا تصفحنا الكلمة ، ويمكن أن تقرأ : الإثابة أو الإنابة!!
(١٣) ويجوز أن تكون الإنابة .

يدعي تميزًا من سائر الناس . ويدل المعجز على ذلك التمييز[١] . فليس يخلو : إما أن يدل على تمييزه بكونه صادقًا أو بكونه[٢] صالحًا أو كونه نبيًا . ولو دل على تمييزه على كونه[٣] صادقًا أو[٤] صالحًا لدل على أن غيره ليس بصالح ولا بصادق ، فدل على تمييزه بالنبوة ، فلزم أن يدل في كل موضع على النبوة . كما أن صحة الفعل المحكم لما دل على كون فاعله[٥] عالمًا متميزًا ، ممن ليس بعالم ، فإنه يدل على كون المحكم عالمًا في كل موضع .

والجواب : إن عنيتم بقولكم إن المعجز يدل على صدق المدعي للنبوة وتميزه بذلك ، ولا يدل على[٦] حال غيره ، لا على صدقه ولا على كذبه ، فذلك[٧] صحيح[٨] . وعلى هذا يجب أن يدل المعجز ، في كل موضع ، على صدق المدعي للنبوة ، فلا يدل على ما رمتم من أنه يدل على أن غيره ليس بصادق .

وإن عنيتم به أن المعجز ، كما يدل على صدق المدعي للنبوة فإنه يدل على نفي الصدق من غيره ممن لم[٩] تظهر عليه معجزة[١٠] .

قيل لكم : ولم يجب أن يدل على ذلك ، والدليل إنما يدل على أن المدلول على ما يدل عليه لا على نفي مدلوله من غيره . كما أن الفعل المحكم يدل على كون فاعله [٨٣ب] عالمًا ، ولا يدل على أن غيره/١١٣ب ليس بعالم . وإنما الدال على ذلك يَعْذر إحكام الفعل عليه ، وكذلك المعجز يدل على نبوة المدعي والدال على كون غيره ليس بنبي هو تعذر ظهور المعجز عليه بعد دعواه[١١] النبوة لا ظهور المعجز على غيره ؛ ولهذا لم يدل ظهور المعجز[١٢] على واحد من الأنبياء على أن غيره من الأنبياء ليس بنبي .

---

(١) ب : التمييز .
(٢) ب : وكونه .
(٣) ب : بكونه .
(٤) ب : + كونه .
(٥) ب : - فاعله .
(٦) ب : أ - على .
(٧) ب : - فذلك .
(٨) أ : - صح .
(٩) أ : لا .
(١٠) ب : معجز ،
(١١) ب : دعوى .
(١٢) أ : - المعجز .

وأما قولهم: إن المعجز لما دل على تمييز[١] النبي من غيره بالنبوة، لزم أن يدل على النبوة في كل موضع، كالفعل المحكم، فإنه يقال لهم: ولِمَ قلتم إن أحدهما كالآخر. والفرق بينهما أن دلالة الفعل المحكم هو دلالة بطريقة الإيجاب، بمعنى أنه لولا كون موجبه ومصححه ثابتًا، لما ثبت ولما حصل؛ فلذلك[٢] يلزم في كل موضع أن يكون مصححه وموجبه حاصلاً. وليس كذلك المعجز، لأنه دلالة بطريقة الاختيار، بمعنى أنه لولا صدقه في دعواه، لما اختار الحكيم نقض عادته في أفعاله. وكما يجوز أن يختار ذلك ليدل[٣] على صدقه، فكذلك يجوز أن يختاره ليدل على صلاح المؤمن وكرامته عليه، وليعمل على ما يدعو إليه من الأعمال الصالحة، أو لما في ذلك من شرور[٤]، أو لما فيه من المصلحة الدينية أو[٥] إرهاصًا لنبوته، إن كان المعلوم أن الله سيبعثه[٦]. وبهذا يحصل الجواب عن احتجاجاتهم أيضًا بأنه لو حسن[٧] إظهاره على صالح أو صادق غير نبي يحسن إظهاره على كل صادق ثانٍ يقول مثلاً: تغذيتُ أو تعشيت[٨]، لأنا إنما نجوز إظهاره إذا كان فيه مصلحة، أو تعلق به غرض كبير.

ويجري ظهور المعجز - عندنا - مجرى كلامه تعالى في جميع ما ذكرنا، من أنه يدل بطريقة الاختيار. فيصح أن يصدق به المدعي للنبوة، وأن نكرّم به الصالح، ونصدق به الصادق إذا كان فيه مصلحة وغرض كبير، ولا يحسن أن نصدق به كل صادق.

ومنها قولهم: لو جاز ظهوره على صادق أو صالح غير نبي لخرج عن[٩] كونه دلالةً على النبوة[١٠] متى ظهر على نبي جوزنا أن يكون صالحًا غير نبي.

---

(١) أ: غير.
(٢) أ: فكذلك.
(٣) أ: البدل.
(٤) ب: شرروره.
(٥) ب: و.
(٦) أ: أنه سيبعثه.
(٧) أ: يحسن.
(٨) أ: تشعبت.
(٩) ب: من.
(١٠) ب: + لأنه.

والجواب أنه لا يخرج من كونه دلالة على النبوة بظهوره على صالح ؛ لأنا نشترط دلالته على[1] النبوة دعوى النبوة . فإذا ظهرت عليه علمنا أنه لا يجوز أن يكون غير نبي ؛ لأنه لو كان غير نبي لكان كاذبًا ، والكاذب لا يجوز أن يصدق ولا أن[2] يستحق الإكرام .

فإن قيل : فبماذا تفصلون[3] بين ظهوره على نبي وعلى صالح؟ قيل له : بدعوى /١١٤أ النبوة ؛ لأنه لولا ثبوته لما صدقه الحكيم في دعوى النبوة ، وإن لم تتقدمه دعوى دل على الإكرام .

وأما ابن الإخشاد فاحتج لقوله إن السمع منع من ظهور المعجز على غير نبي . قال : لأن الأمة أجمعت على أنه لا تقبل شهادة شاهد[4] واحد . فلو ظهر عليه المعجز[5] لوجب قبول شهادته لأنه يكون مصيبًا . قال : وإنما قلت إنه يجب أن يكون مصيبًا[6] في خبره بالشهادة ؛ لأنه لو جاز أن يكون كاذبًا ويكون كذبه صغيرًا ، لجاز[7] أن يدعي النبوة – وهو كاذب – ويكون ذلك صغيرًا ، وفي ذلك ظهور المعجز على كاذب في دعوى النبوة[8] .

فيقال له : ما أنكرت أنهم أجمعوا على أن لا يحكم بشهادة الواحد ، وإن قطع على كونه مصيبًا ؛ لأنهم اتبعوا[9] في ذلك مورد الشرع[10] . وإنما ورد بذلك لمصلحة[11] لا نقف عليها [٨٤أ] ولا[12] يدل عدم الحكم على شهادة الواحد على أن ذلك الواحد بمجتنب الكبائر . فنجوز بظهور[13] المعجز عليه .

(١) ب : في .
(٢) أ : – أن .
(٣) أ : تنفصلون .
(٤) أ : – شاهد .
(٥) أ : معجزاً .
(٦) أ : – قال وإنما قلت إنه يجب أن يكون مصيباً .
(٧) أ : – لجاز أن .... ويكون ذلك صغيرًا .
(٨) أ : في دعواه .
(٩) أ : ؟؟عوا .
(١٠) ب : + الشرع .
(١١) أ : المصلحة .
(١٢) ب : فلا .
(١٣) ب : فيجوز ظهور .

ويقال له : إنه يجوز أن يكون الواحد مجتنبًا للكبائر ، ويجوز عليه مع ذلك السهو والغلط ، ولا نحكم[(١)] بشهادته لجواز ذلك عليه ، ولا[(٢)] يدل ذلك على أنه غير مجتنب للكبائر . فيجوز أن يكرم بظهور المعجز عليه ، فسقط[(٣)] بما قلناه قوله : إنه لو جاز أن لا يكون[(٤)] مصيبًا لجاز أن يكون كاذبًا ويدعي النبوة ويكون ذلك صغيرًا ؛ لأنا قد بينا أنه يكون مصيبًا ، وإن لم يجب الحكم بشهادته لورود الشرع بذلك . على[(٥)] أنه إذا أدعى النبوة فقد ادعى أن الله تعالى بعثه . فمتى كذب على الله تعالى في ذلك لم يصح أن يكون صغيرًا .

فصـــل :

فأما[(٦)] ظهور المعجز إرهاصًا لنبوة من يبعثه الله تعالى من بعد ، فقد ذكرنا[(٧)] أن في شيوخ بغداد من جوزه ، وهو الصحيح عندنا . ومنع منه البصريون ، واحتجوا بأن هذا المعجز لا يتعلق بتصديق دعوى أحد ولا بإكرام أحد . والمعجز إما أن[(٨)] يكون تصديقًا عندنا أو إكرامًا عندكم ، فيصير نقض عادة مبتدأة ، وذلك لا يجوز .

والجواب أنا لا نجوّز ظهور المعجز للإرهاص ، إلا إذا تقدمت البشارة من الأنبياء ببعثة رسول بعدهم[(٩)] . فإذا فشى ذلك في الناس ، وانتقضت العادة ، صار ذلك متعلقًا بدعواه النبوة من جهة المعنى ، من حيث إنه لولا صدقه ، فيما يدعيه من بعد ، ما انتقضت العادة . ويصير ذلك إعلامًا بقرب زمانه وتنبيهًا[(١٠)] للناس على النظر في معجزته إذا ادعى النبوة وظهر عليه معجز .

---

(١) ب : فلا نحكم .
(٢) ب : فلا .
(٣) أ : فيسقط .
(٤) ب : لجاز أن يكون .
(٥) ب : وعلى .
(٦) ب : وأما .
(٧) ب : ذكر .
(٨) ب : إنما .
(٩) ب : عندهم .
(١٠) أ : وتنبها .

فإن قيل : فإذًا يكون ذلك معجزة لمن[١] /١١٤ب تقدم من الأنبياء المبشرين به .

قيل لهم : إنهم ما عينوا ما سيظهر من بعد ، فيكون مطابقًا لخبرهم عن ظهوره ، ويكون إخبارًا بغيب فيكون معجزة[٢] لهم . وإنما بشروا ببعثه فقط ، فلا بد[٣] من أن يكون إرهاصًا لنبوة من بعث[٤] بعدهم . وإذا صح هذا صح ما روي في حق نبينا عليه السلام من تظليل الغمام إياه ، وتسليم الأحجار عليه ، وقصة أصحاب الفيل . والبصريون يقولون إن ذلك كان[٥] معجزًا لنبي كان في الزمان وهو خالد بن سنان العبسي[٦] .

فأما ظهور المعجز ، على العكس[٧] بما سأله الكاذب في دعوى النبوة ، فقد منع منه قاضي القضاة ، وهو الصحيح . وذلك فيما روى عن مسيلمة أنه قيل له : إن محمدًا عليه السلام تفل في بئر فكثر[٨] الله ماءها القليل ، فأتفل فيه أنت ، فتفل فيه[٩] فغار ما كان فيه من الماء ، ونحو ما قيل إنَّ محمدًا دعا لأعور فرد الله عليه عينه ، فافعل[١٠] أنت مثله ، فدعا له فذهبت عينه الصحيحة .

واحتج قاضي القضاة للمنع منه بأن هذا المعجز لا تعلق له بدعواه ؛ لأنها ليست مطابقة له ، فتصير نقض عادة مبتدأه[١١] .

---

(١) في أ : معجزة لما ، وفي ب : معجز لمن .
(٢) أ : معجز .
(٣) أ : ولابد .
(٤) أ : + من .
(٥) ب : - كان .
(٦) من أنبياء العرب في الجاهلية . كان في أرض بني عبس يدعو الناس إلى دين عيسى . قال ابن الأثير : من معجزاته أن نارًا ظهرت بأرض العرب فافتتنوا بها وكادوا يدينون بالمجوسية ، فأخذ خالد عصاه ودخلها ففرقها وهو يقول : "بدًا بدًا ، كل هدى مؤدى ، لأدخلنها وهي تلظى ، ولأخرجن منها وثيابي تندى - وطفئت وهو في وسطها . وذكره أبو موسى عن عبدان وقال : ليت له صحبة ولا أدرك النبي (ﷺ) الذي قال عنه "نبي ضيَّعه قومه . وقيل إن النبي لقي ابنة خالد قائلاً لها : مرحبًا بابنة نبي ضيعه قومه . . . وقيل إن خالد بن سنان بعث مبشرًا بمحمد ﷺ . (راجع الإصابة في تمييز الصحابة ، القسم الثاني ، ص ٣٦٩ - ٣٧٠ ، مطبعة نهضة مصر ، وراجع الأعلام للزركلي ، جـ٢ ، ص ٢٩٦) .
(٧) توجد كلمات إضافية لم نستطع تحديد موضعها في النسخة ب ، وإن كان الاحتمال الأكبر هو ما أشرنا إليه على العكس جواز ذلك ... يجوز!!
(٨) ب : فأكثر .
(٩) ب : - فتفل فيه .
(١٠) ب : فإذا فعلت .
(١١) ب : فاسدة .

والجواب أنا لا نسلم ذلك ؛ لأن تعلق المعجز بدعوى الصادق ليس إلاّ أنه لو لم يكن صادقًا في دعواه لما نقض الله تعالى[(١)] العادة عند دعواه . ومثل هذا التعلق ثابت في دعوى الكاذب . وهو أنه ، لولا كذبه في دعواه ، لما أظهر الله تعالى[(٢)] أن[(٣)] المعجز على العكس مما دعا[(٤)] الله تعالى به .

واحتج أيضًا بأن نفي [٨٤ب] المعجز يكفي في تكذيبه . فإظهار المعجز عليه لتكذيبه[(٥)] يكون عبثًا . والجواب أنه لا بد في إظهار المعجز ، من غرض زائد على تكذيبه ، نحو أن يكون فيه مبالغة في تكذيبه ، وتقرير لنبوة من ظهر عليه المعجز مطابقًا لدعواه . فيخرج بذلك عن كونه عبثًا .

فإن قيل : فإذًا ظهور هذا المعجز تصديق لنبوة من يدعي النبوة صادق[(٦)] .

والجواب : أنا لا نمنع من ذلك ، غير أنا نقول إنه مع هذا تأكيد[(٧)] لتكذيب هذا الكاذب ، ولا تنافي بين الأمرين . فلزم تصديق ما روي في هذا الباب ، ولم يجز رده[(٨)] .

(١) أ :- الله تعالى .
(٢) أ : - الله تعالى .
(٣) ب : - أن .
(٤) ب : ادعى .
(٥) أ : - عليه لتكذيبه . . . لابد في إظهار المعجز .
(٦) هكذا ، ولعلها : صادقًا .
(٧) في أ : تأكيدًا .
(٨) ب : - ولم يجز رده .

باب في هل تجب بعثة النبي في كل حال

ذهب شيوخنا إلى أنها لا تجب في كل حال ، وإنما تجب إذا كان للمكلفين مصلحة في بعثه ، وذلك إما بأن تكون لهم مصالح في أفعالهم ، فيعرفهم إياها ، أو يكون دعاؤه إياهم مصلحة فيما كلفوا من جهة عقولهم على قول[١] بعضهم .

وقال بعض الناس إنه تجب البعثة في[٢] كل حال . ودليلنا هو أنه لا وجه لحسن البعثة إلا كونها مصلحة لهم فيما ذكرنا . والمصالح تختلف بحسب الأزمنة والمكلفين ؛ ولهذا اختلفت[٣] /١١٥أ شرائع الأنبياء عليهم السلام ونسخ بعضها بعضًا . وتختلف مصالح المكلفين في شرع واحد : فتكليف الحائض بخلاف[٤] تكليف الطاهر ، وكذلك تكليف المقيم والمسافر . ويكون الفعل[٥] مصلحة[٦] في وقت دون وقت كالصلاة والصوم . وكذلك لا يمتنع أن يكون في المكلفين من ليس له مصلحة لا من فعله ولا من فعل غيره . وإذا لم يمتنع ذلك لم تجب البعثة إليه ولا تحسن . ولأن في الناس من لم تبلغه دعوة نبينا عليه السلام . وكذلك الذي ولد أصم وكمل[٧] عقله ، لا يتمكن من معرفة النبوة وهو مكلف بالعقليات فقط ، فأما قوله تعالى : ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر ، ٢٤) . فإن أريد بالنذير الرسول وجب حمل الآية على من يكون له مصلحة في البعثة[٨] ؛ وكذلك قوله : ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء ، ١٥) يحمل على من له مصلحة في البعثة ، ولم يبعث إليه رسول .

فأما من أوجب البعثة في كل حال ، فربما يوجبها لمصالح الدنيا ، وذلك ليس بجهة وجوب لها على ما سنبينه ، إن شاء الله تعالى ، أو يوجبها للتنبيه على معرفة الله

---

(١) أ : قولهم .
(٢) ب : على .
(٣) أ : اختلف .
(٤) أ : مخالف .
(٥) ب : – الفعل .
(٦) ب : المصلحة .
(٧) أ : وبلغ كمال .
(٨) يكرر هنا الناسخ ، عن سهو فيما نعتقد ، ما سبق" . . . الذي ولد أصم وبلغ كمال عقله لا يتمكن من معرفة النبوة" .

سبحانه ، وذلك يصح من دون الرسول . فلم يجز أن تجب لذلك ، أو لتنبيه الغافل[١] ، وتذكير الناس ؛ أو ليزيل الاختلاف في الدين .

وأكثر هذه الوجوه تذكرها[٢] الإمامية[٣] ليوجبوا الإمامة في كل زمان من جهة العقل . والإمام عندهم بمنزلة الرسول . وسنتكلم على هذا في باب الإمامة .

---

(١) ويجوز أن تكون : العاقل .
(٢) أ : تذكره .
(٣) لعل المقصود على وجه التحديد الإمامية الاثنا عشرية .

باب في هل يجوز بعثة رسول[١] من غير شرع

اختلف الشيخان : أبو على وأبو هاشم في ذلك . فجوز ذلك أبو على ، ومنع منه[٢] أبو هاشم . والأول قول المتكلمين قبله . وقال قاضي القضاة : إنه لا تحسن بعثته إلا بأن يعرف ما لا نعلم إلا من جهته ، نحو أن نعرف المصالح أو أن نعرف القطع على عقاب الكفار والفساق ، أو نحيي شريعة قد درست[٣] . حجة أبي هاشم أن العقل كاف في معرفة العقليات ، فبعثته[٤] لتعريفها عبث . ولأن ما اقتضى بعثته يقتضي أيضًا وجوب النظر في علمه . وإنما يجب النظر إذا خاف المكلف أنه إن لم ينظر فإنه ما لا يمكن له العلم إلاّ به . وبعثته بالعقليات[٥] لا توجب النظر في [٨٥أ] علمه . وإن قال الرسول[٦] لهم : إن شئتم نظرتم في معجزتي ، وإن شئتم لم تنظروا تفرد[٧] ذلك منه[٨] ؛ فصح أنه لا بد من شرع يبعث به .

فإن قيل : ما أنكرتم أن يكون دعاؤه إياهم إلى العقليات مصلحة لهم ، فيلزمهم النظر في معجزاته[٩] . أو تكون معرفتهم بنبوته مصلحة لهم ، فيلزمهم النظر بذلك .

قيل له : لو جاز أن يلزمهم[١٠] النظر في معجزته لما ذكرتم لجاز ظهور المعجز على الصالح أو يجب[١١] النظر ، ويكون في ذلك مصلحة لهم /١١٥ب وذلك يوجب التنفير عن النبي لما[١٢] تقدم .

ولقائل أن يقول : إنا قد بينا جواز ذلك ، وأنه لا يؤدي إلى التنفير عن النبي ؛ فلزم تجويز ما قاله أبو على وغيره .

---

(١) أ : نبي .
(٢) ب : - منه .
(٣) أ : ارتست!!
(٤) أ : فبعثه .
(٥) ب : في العقليات .
(٦) ب : - الرسول .
(٧) أ : نقر .
(٨) ب : ذلك عنه .
(٩) أ : معجزته .
(١٠) أ : يجب عليهم .
(١١) ب : ويجب .
(١٢) ب : على .

وسأل أصحاب أبي هاشم أنفسهم[١] : أليس تحسن بعثة نبي بعد نبي ، وإظهار معجز بعد معجز . وإن وقع الاستغناء بواحد ، فما أنكرتم أن تحسن بعثة نبي بالعقليات وإن وقع الاستغناء بالعقل منه[٢] . وأجابوا بأنا لا نجوز إلا إذا كان فيه مزية زائدة على الواحد ، نحو أن تكون المصلحة في أدائهما[٣] الشرع ، ولا تحصل تلك المصلحة بالواحد منها . وكذلك هذا في ظهور المعجز الثاني . أو يستدل بعض الناس بأحدهما ، واستدل الآخرون بالثاني ؛ لأنه بلغهم دون الثاني .

ولقائل أن يقول : إن الشيخ أبا علي لا يجوّز بعثة الرسول بالعقليات إلا إذا حصلت فيه مزية لا تحصل من دونها ، نحو أن يكون دعاؤه إياهم إلى العقليات لطفًا لهم في العمل بها .

وإذ[٤] قد تكلمنا في حسن البعثة ، والطريق إلى معرفة صدق المبعوث ، ولمن[٥] بعث[٦] له ، فسنتكلم في أعيان الأنبياء عليهم السلام .

واعلم أن علمنا بنبوة من تقدم من الأنبياء عليهم السلام[٧] على نبوة محمد عليه السلام يقف على العلم بنبوته عليه السلام[٨] ، فينبغي أن تقع العناية بسبب نبوته .

---

(١) ب : فقالوا .
(٢) ب : - منه .
(٣) أ : أدائها .
(٤) أ : وإذا ، أ : - قد .
(٥) ب : وما .
(٦) أ : ينبعث .
(٧) أ : - عليهم السلام .
(٨) ب : - عليه السلام .

باب في إثبات نبوة محمد عليه السلام

يدل عليه أنه عليه السلام ادعى النبوة ، وظهر عليه معجز . وكل من هذه حاله فهو نبي صادق . أما بيان أنه ادعى النبوة فظاهر لا يشك فيه كل من نشأ في دار الإسلام ، وخالط المسلمين ، وسمع الأخبار . ولو جاز[١] أن يشك في ذلك لجاز أن يشك في هل كان محمد ﷺ في الدنيا ، ولجاز أن يشك في البلدان ، وفي الملوك الماضين إلى غير ذلك .

وأما أنه قد ظهر عليه معجز ، فمعجزاته التي ظهرت عليه كثيرة قد دوّنها المحدثون في مجلدات كثيرة وبعضها[٢] أظهر من بعض ، وأظهر ذلك كله القرآن . وقد ذكرنا في شروط المعجز[٣] أنه يجب أن يكون ناقضًا للعادة . فلا بد من أن نتكلم في أن القرآن ناقضٌ للعادة ، وأنه عجز المبعوث إليهم عن مثله ، وعما يقارنه ؛ فثبت أنه معجز .

---

(١) ب : فلو جاز .
(٢) أ : وبعضًا .
(٣) ب : المعجزات .

باب في أن القرآن ناقض للعادة[١] ، وأن[٢] المبعوث إليهم محمد عليه السلام[٣] عجزوا عن الإتيان بمثله .

إن قيل : ألستم تقولون إن ما أتى به محمد عليه السلام[٤] من القرآن هو كلامه وفعله ، وقلتم : إن مقدورات العباد لا تنتقض بها العادة . وأيضا فمن قولكم : إن القرآن هو أول كلام تكلم /١١٦أ به تعالى ، وليس بحادث في وقت نزوله عليه السلام . والناقض للعادة لا بد أن يكون متجدد الحدوث . ولأن الكلام مقدور العباد فما كان من جنسه لا يكون ناقضًا للعادة [٨٥ب] ، ولا يكون معجزًا للعباد .

والجواب أن الناقض للعادة هو ظهور القرآن عليه ، عليه السلام ، في مثل بلاغته المعجزة[٥] ، وذلك متجدد . وليس يظهر مثله في العباد[٦] سواء[٧] أن[٨] جوز أن يكون من قبله عليه السلام[٩] أو من قبل ملك أظهره عليه بأمره تعالى ، أو أوحي به تعالى إليه . فإذا علم[١٠] صدقه في دعواه بظهوره عليه ، فمن بعد نعلم بخبره عليه السلام أنه من قِبَله تعالى أوحي[١١] به إليه . ومعلوم أنه لم تجر العادة بظهور مثل هذا الكلام[١٢] البليغ الذي يعجز عنه المبعوث إليه وجنسه عن[١٣] مثله ، وعما يقارنه ، فكان ناقضًا للعادة ، فكان معجزًا ، دالاً على صدقه عليه السلام . ولم يضرنا في ذلك أن يكون تعالى تكلم به من قبل إذا لم تجر تعالى عادته في إظهاره على أحد غيره عليه السلام .

---

(١) أ : - للعادة .
(٢) أ : في أن .
(٣) أ :- عليه السلام .
(٤) ب : - عليه السلام .
(٥) أ : المعجز .
(٦) ب : العادة .
(٧) أ : سوى .
(٨) أ : - ان .
(٩) ب : - عليه السلام .
(١٠) ب : علمتم .
(١١) ب : وأوحى .
(١٢) أ : القرآن .
(١٣) أ : من .

وقولهم إنه مركب مما هو من[١] جنس مقدور العباد لا يقدح في كونه ناقضًا للعادة ، ولا في كونه معجزًا ؛ لأن الإعجاز فيه هو من جهة البلاغة ، وفيها يقع التفاوت من البلغاء . ألا ترى أن الشعراء ، والخطباء ، يتفاضلون في بلاغاتهم في شعرهم وخطبهم . فصح أن يكون في الكلام ما يبلغ حدًا في البلاغة تنتقض به العادة في بلاغة البلغاء من العباد .

يبين هذا أن البلاغة في الكلام لا تحصل بقدر القادر على إحداث الحروف المركبة ، وإنما تظهر بعلوم المتكلم بالكلام البليغ . وتلك العلوم لا تحصل للعبد باكتسابه ، وإنما تحصل له من قِبله تعالى : إما ابتداءً أو عند اجتهاد العبد في استعمال ما تحصل عنده تلك العلوم من قبله تعالى . وقد[٢] أجرى الله تعالى عادته فيما منح[٣] العبد من العلوم بالبلاغة ، فلا يمنح من ذلك إلا مقدارًا تتقارب[٤] فيه بلاغة بعضهم من بعض ، ويتفاوتون في ذلك بعد تقاربهم في البلاغة . فإذا تجاوز بلاغة القرآن ذلك المقدار[٥] الذي جرت به العادة في بلاغة العبيد[٦] ، وبلغت حدًا لا تقارنه[٧] بلاغة أبلغهم ظهر كونه ناقضًا للعادة . وإن ما يبين كونه كذلك إذ أثبتنا أنه تحداهم بمثل القرآن وبمثل سورة منه ، فعجزوا عنه وعما يقارنه . وسنبين هذا إن شاء الله تعالى .

فإن قيل : بماذا علمتم أن القرآن ظهر معجزةً له ﷺ دون غيره؟ وقرروا[٨] هذا السؤال بأن قيل لكم : ما أنكرتم أنه تعالى بعث به نبيًا /١١٦ب غير محمد ﷺ ، ودعا محمدًا به فقابله[٩] محمد ، ثم قتل ذلك النبي وادعاه معجزةً لنفسه .

(١) ب : – من .
(٢) ب : وما .
(٣) ب : يمنح .
(٤) أ : تتفاوت .
(٥) أ : المقدور .
(٦) أ : – العبيد .
(٧) ويمكن أن تقرأ : لا تقاربه .
(٨) هكذا في الأصل ، ولعلها : كرروا .
(٩) يمكن أن تقرأ : فقاتله .

أجاب شيوخنا فقالوا : إنا نعلم باضطرار أنه مختص به عليه السلام ، كما نعلم في كثير من الأشعار والتصانيف(١) أنها مختصة بمن(٢) تضاف إليه كشعر امرئ القيس(٣) وكتاب "العين" للخليل(٤) إلى غير ذلك .

وذكرنا نحن في كتاب "المعتمد" تنبيهًا(٥) على أنه عليه السلام المختص به بأن القرآن ظهر منه ، وسمع منه . ولم يخرج ، في الناس ذكر(٦) أنه ظهر لغيره ولا جوزوه . وقلنا كيف يجوز ، في حكم الحكيم ، أن يمكن أحدًا من قتل(٧) من بعث بالقرآن مع ما فيه(٨) من الأحكام الشرعية والمصلحة في أدائها إلى المكلفين بلسان ذلك النبي(٩) . وكيف يكون تعالى مزيحًا لعلل المكلفين بتلك المصالح؟ وعلى أنه إنما يجوز [٨٦أ] أن يقتله محمد ويدعي النبوة لنفسه للمغالبة على الدنيا ، وقد علم ثبات(١٠) حاله ، عليه السلام ، في عزف نفسه عن ملاذ الدنيا والاشتغال بها من أول أمره إلى آخره ، حتى عظم أمره وكثر تبعه ، وملك الغنائم . فما كان يزداد إلا كدًا في العبادات وظلف(١١) النفس فكيف يتهم بما قالوه؟

---

(١) ب + و .

(٢) أ : من .

(٣) امرؤ القيس بن حُجر بن الحارث الكندي (١٣٠ - ٨٠ ق .هـ) من بني آكل المُرار . أشهر شعراء العرب على الإطلاق . يماني الأصل ، مولده بنجد واختلف المؤرخون في اسمه . وكان أبوه ملك أسد وغطفان وأمه اخت المهلهل الشاعر . فلقنه المهلهل الشعر ولما قتل بنو أسد أباه وهو جالس للشراب ، فقال : رحم الله أبي ، ضيعني صغيرًا وحملني دمه كبيرًا . لا صحو اليوم ولا سكر غدًا ، اليوم خمر وغدًا أمر . وثأر لأبيه . مات بأنقرة . (راجع الأعلام للزركلي ، مجلد ٢ ص ١١ ، ١٢) .

(٤) الخليل بن أحمد (١٠٠ - ١٧٠ هـ) بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمدي ، أبو عبد الرحمن : من أئمة اللغة والأدب ، وواضع علم العروض . أخذ من الموسيقى وكان عارفًا بها ، وهو أستاذ سيبويه النحوى . ولد ومات في البصرة وعاش فقيرًا صابرًا . له كتاب "العين" في اللغة ، و"معاني الحروف" ، و"جملة آلات العرب" ، و"تفسير حروف اللغة" ، وكتاب "العروض" ، و"النقط والشكل" ، و"النغم" . والفراهيدي نسبة إلى بطن من الأزد وكذلك اليحمدي . (راجع الأعلام للزركلي ، جـ٢ ، ص ٣١٤ ، وموسوعة الفكر الاسلامي ٣٣٦ - ٣٤٠) .

(٥) أ : تنبهًا .

(٦) أ : - ذكر .

(٧) وقد يقرأ البعض : قبل .

(٨) ب : ما فيها .

(٩) أ : - النبي .

(١٠) ب : - ثبات .

(١١) ظلفه عن الأمر منَعَهُ ، يقال : ظلفت نفسه عما لا يجمل به . ويقال ظِلف النفس : مترفع عن الدنايا . والظلف : الشدة في المعيشة . يقال أقامه الله على الظَّلَفات : على الشدة والضيق . (المعجم الوسيط ، جـ٢ ، ص ٥٧٦) .

باب في أن القرآن معجز

يدل عليه أنه عليه السلام تحدى العرب بمثله أو بمثل سورة منه ، وهم النهاية في الفصاحة والبلاغة[١] ودعوى التبرز فيها . وقويت دواعيهم إلى الإتيان بما تحداهم به . ولم يكن لهم صارف عنه ومانع ، ولم يأتوا به . فعلمنا أنهم عجزوا عن الإتيان بمثله .

وإنما قلنا : إنه تحداهم بما ذكرنا ؛ لأن القرآن نفسه يتضمن التحدي ، نحو قوله تعالى ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ (هود ، ١٣) إلى غير ذلك من الآيات . فلو لم يكن التحدي به مذكورًا فيه لعلم خصومه التحدي به ؛ لأن كل من ادعى أمرًا وتميزًا من غيره بفضيلة يغتبط بها[٢] ، ويجحد تميزه منه ، وإن لم يصرح بالتحدي بلسانه ، كمن أنشأ قصيدةً بديعة وادعى تميزه بها فإنه يكون متحديًا بها الشعراء ، وإن لم يصرح بالتحدي فكيف إذا كان التحدي مصرحًا به نفس المعجز؟!!

ومعلوم أن العرب في زمانه عليه السلام ، وبعده ، كانوا يتبارزون في الفصاحة[٣] ويفخرون بها ، وكانت لهم[٤] مجامع يعرضون فيها أشعارهم ، وكان لهم نقاد . وحضر في زمانه من كان يُعد في الطبقة الأولى من الشعراء كالأعشى[٥] ولبيد[٦] وطرفة[٧] ، وزمانه كان أوسط /١١٧أ الأزمنة في استعمال المستأنس من الكلام دون الغريب الوحشي الثقيل على اللسان . فصح أنهم كانوا النهاية في الفصاحة .

وإنما قلنا إنها[٨] اشتدت دواعيهم إلى الإتيان بمثله ، وهي كثيرة :

---

(١) أ : – والبلاغة .

(٢) ب : وفضيلة يغبط بها .

(٣) ب : البلاغة .

(٤) ب : لها .

(٥) الأعشى : عامر بن الحارث بن رياح الباهلي ، من همدان . شاعر جاهلي . يكنى "أبا قحطان" أشهر شعره رائية له في رثاء أخيه لأمه ، المنتشر بن وهب ، أوردها البغدادي برمتها . (الأعلام للزركلي ، جـ٣ ، ص٢٥٠) .

(٦) لبيد بن ربيعه بن مالك ، أبو عقيل العامري أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهلية . من أهل عالية نجد أدرك الإسلام ، ووفد على النبي (ص) ويعد من الصحابة ومن المؤلفة قلوبهم . سكن الكوفة وعاش عمرًا طويلاً ، وهو أحد أصحاب المعلقات ، مات عام ٤١هـ = ٦٦١م . (راجع الأعلام للزركلي ، جـ٥ ، ص٢٤٠) .

(٧) طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد البكري الوائلي ، أبو عمرو . شاعر جاهلي من الطبقة الأولى . ولد في بادية البحرين وتنقل في بقاع نجد واتصل بالملك عمرو بن هند فجعله في ندمائه ، ثم أرسله بكتاب إلى المكعبر (عامله على البحرين وعمان) يأمره فيه بقتله ، فقتله المكعبر ؛ وذلك بسبب أبيات بلغ الملك أن طرفة هجاه بها ، ولقد كانت الحكمة تنضح فيما كتبه من شعر رغم أنه مات في فترة مبكرة من شبابه : ما بين عشرين وست وعشرين . (راجع الأعلام للزركلي ، جـ٣ ، ص ٢٢٥) .

(٨) أ : إنه .

أحدها : ما ذكرنا من أنه عليه السلام تحداهم بمثله ، ثم قرعهم[١] بالعجز عنه كقوله تعالى : ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء ، ٨٨) ، وقوله تعالى : ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ (البقرة ، ٢٤) .

ومنها : أنه عليه السلام أتاهم بما يقتضي إقلاعهم عما ألفوه من ديانتهم من عبادة الأوثان[٢] ، وتحليل بعض الأشياء وتحريم البعض ، وسَفَّهَهُمْ في ذلك ، وضلل آباءهم ، وأوجب عليهم أفعالاً شاقة ، ومنعهم من الاسترسال في الشهوات ، وألزمهم إنفاق أموالهم في الزكاة والجهاد ، وأوجب عليهم اتباعه من دون تقدم رئاسة له عليهم[٣] ، بل مع تقدم رئاستهم ، وتوعدهم إن خالفوه - بالذل والصغار في العاجل ، والعذاب[٤] الشديد في الآجل . وكل[٥] واحد من ذلك يحركهم على بذل وسعهم في إطفاء نوره ، واستئصال [٨٦ب] حججه[٦] . وكل ما ذكرنا يختلف بحسب أنفة الإنسان واستنكافه .

وليس لأحد من الأمم مثل[٧] أنفة العرب مع ورود ذلك عليهم من قريب في النسب وشريك في الصنعة[٨] . فكان ذلك أشد تقوية لدواعيهم إلى إبطال أمره وقطع مادة ما يجعل سببا إلى تثبت أمره . ولو لم يدل على قوة دواعيهم إلى إبطال أمره إلا ما عنوا به من مناصبة العداوة له حتى أنفقوا مُهَجَهُم وأموالهم في معاداته ومحاربته .

وأما أنه لم يصرفهم صارف عن معارضته ؛ فلأن الصارف عنه ليس إلا ما يرجع إلى الدين والدنيا[٩] ، نحو الرغبة والرهبة . ومعلوم أنهم لم يندموا بترك معارضته ما تحداهم به من جنس صنعتهم ؛ ولهذا كان يعارض بعضهم بعضًا في الخطب والأشعار . ومن الظاهر

---

(١) ويجوز : فزعهم .
(٢) أ : الاثان .
(٣) ب : - عليهم .
(٤) ب : والعقاب .
(٥) ب : فكل .
(٦) أ : حجه .
(٧) ب : - مثل .
(٨) أ : الصفة .
(٩) ب : أو الدنيا .

البيّن أن أحدًا لم يرغبهم بمالٍ في ترك معارضته[١] ، ولا أرهبهم أحد منه[٢] ولا خافوه ، عليه السلام ، لو عارضوه . ولأنه كان يدعوهم إلى معارضته[٣] فكيف يرهبونه في فعلها؟

فإن قيل : فلعل صارفهم عنها هو قلة احتفالهم به عليه السلام أو بالقرآن لانحطاطه في البلاغة قيل له[٤] : لا شبهة في أنه ﷺ كان من البسط[٥] في النسب والعزة بعشيرته ما لا خفاء به . وكان في نفسه من الأخلاق المهذبة ما عرف بها عندهم حتى سموه الأمين/١١٧ب والصدوق ، فكيف لا يحتفلون[٦] به ، ولو لم يحتفلوا[٧] به في أول أمره لاحتفلوا[٨] به حين عظم أمره وثبت ملكه وكثرت سراياه وجنوده .

ولا شبهة أيضًا أنهم كانوا يستعظمون بلاغة القرآن ، حتى شبهوه بالسحر ، ومنعوا الناس من استماعه ؛ لئلا يأخذ بجوامع[٩] قلوب السامعين ، فكيف يرغبون عن معارضته .

وأما أنه لم يمنعهم مانع من معارضته فليس يمكن أن يذكر في ذلك ، إلا أنه ، عليه السلام ، منعهم منها بالخوف من سيفه ، وشغل زمانهم بمحاربته وتدبير الحروب . ومعلوم أنه عليه السلام لبث فيهم ثلاث عشرة سنة وما كانوا[١٠] يخافونه ، ولا حاربهم فيها ، ولا أذن له في القتال . وكانت الغلبة لهم في الأسباب الدنياوية ؛ ولهذا فتنوا[١١] طائفة ممن أجابه ﷺ . وبعد محاربته إياهم ما كان تدوم الحروب[١٢] بينهم ، ولا كانوا يحاربونه بأجمعهم . فلو كانت المعارضة في إمكانهم لعارضوه في أوقات المهلة ، أو لعارضه بعضهم ممن كان لا يحاربه ، فصح أنهم عجزوا عن معارضته .

---

(١) أ : معارضتهم .
(٢) ب : - منه .
(٣) أ : يتحداسم إلى المعارضة .
(٤) ب : + و .
(٥) ب : البسطة .
(٦) أ : لا يختلفون به!!
(٧) أ : - يختلفوا به!!
(٨) أ : لاختلفوا!!
(٩) ب : بما جمع .
(١٠) ب : وكانوا .
(١١) ب : - ولهذا فتنوا ... محاربته إياهم ما كان .
(١٢) ب : ولا دامت الحرب .

فإن قيل : ومن أين أنهم لم يعارضوه؟

قيل لهم[١] : إنهم لو عارضوه لأظهروا ما عارضوه به ، ولأشاعوه . ولو فعلوا ذلك لتواتر نقله ، فكان لا يخفى ، وإنما قلنا لأشاعوه لأن دواعيهم إلى معارضته التي ذكرناها هي[٢] التي تدعوهم إلى إشاعته لو أتوا به ، ثم كان ينقله أهل كل عصر إلى من بعده ؛ لأنه لم يخل عصر من الأعصار من مخالفي محمد ﷺ . فكان [٨٧أ] يقوي دواعي أهل كل عصر إلى نقله . فكيف يجوز أن يتواتر نقل القرآن ، وهو الشبيه[٣] على قول هذا القائل ، وتخفى الحجة وهو ما عارضوه به[٤] ؛ فكيف لا يقوي الحكيم دواعي النقلة إلى نقل الحجة .

وإنما قلنا إنهم عجزوا عما يقارنه أيضًا ؛ لأنهم لو تمكنوا منه لأتوا به ، لأن التقارب[٥] عند أهل الصنعة كالمساوي في وقوع المعارضة ، ألا ترى أن النبي ﷺ لو رفع جبلاً بيده معجزة له[٦] ، ورفع غيره ما يقاربه في العظم والثقل لقيل إنه عارضه ، ولو أتوا به لادعوا أنه مثله أو خيرٌ منه . كما يفعله من له هوى في نُصرة مذهب ، ولا يشتبه ذلك على كثير من الناس . فكانوا يبلغون به ما راموه من كسر[٧] حجته .

فإن قيل : فلعل من تقدمه كامرئ القيس وأضرابه لو عاصره لأمكنه[٨] معارضته .

قيل له : إن التحدي لم يقع بالشعر ، فيصح ما قلته . ومن كان في زمانه من الفصحاء لم تقصر بلاغته في البذ من له من بذلة[٩] امرئ القيس ، بل كان في زمانه عليه السلام ذلك ، وقريبًا منه من قدم[١٠] في البلاغة على بلاغة من تقدم/١١٨أ كأمير المؤمنين علي ، وابن عباس رضي الله عنهما ، وغيرهما ، ومن بعدهما كعبد الملك بن

(١) ب : - لهم .
(٢) أ : - هي .
(٣) ب : الشبهة .
(٤) ب : ما عارضوا به .
(٥) ب : المقارب .
(٦) أ : معجز .
(٧) ب : في كسر .
(٨) أ : لو عارضوه لأمكنهم .
(٩) ب : في البذلة من بذلة .
(١٠) أ : - قدم .

مروان[١] وسحبان وائل[٢] . ولأنه عليه السلام ما كلفهم أن يأتوا بالمعارضة من عند أنفسهم ، وإنما تحداهم أن يأتوا بمثل القرآن من كلامهم أو من[٣] كلام غيرهم ممن تقدمهم . فلو علموا[٤] أن في كلامهم ما يوازي بلاغة القرآن لأتوا به ، ولقالوا إن هذا[٥] كلام من ليس بنبي ، وهو مساوٍ للقرآن في بلاغته . فليس مظهره ينبئ[٦] كغيره . فهذا هو الكلام في أن القرآن معجز من جهة البلاغة[٧] .

وقد بين العلماء أنه معجز من وجه آخر وهو ما فيه من الإخبار عن الغيوب ، ونحو قصص الأنبياء ، عليهم السلام ، مع أممهم ، كقصة نوح ، وموسى ، ويوسف ، وهود ، وصالح وشعيب ، ولوط ، وعيسى ، وقصة مريم على طولها ، وكثرة تفاصيلها من بدء[٨] أمرهم في دعوتهم لأممهم ، وما فعلته أممهم ، وما أجابت به أنبياؤهم إلى منتهاه .

ومعلوم منه عليه السلام[٩] أنه ما كان يعرف الكتابة ولا قراءة الكتب ولا تتلمذ لأحد من أهل الكتاب . وكان ذلك معلومًا منه لأعدائه وخصومه[١٠] ، ثم قص[١١] عليهم هذه[١٢] القصص ، فما رد عليه أحد من أهل الكتاب شيئًا منها ، ولا خطَّأه في شيء

---

(١) عبد الملك بن مروان بن الحكم الأموي القرشي ، أبو الوليد . من أعاظم الخلفاء ودهاتهم . نشأ في المدينة ، فقيه واسع العلم . متعبد ، ناسك . شهد يوم الدار مع أبيه . ولد عام ٢٦هـ . استعمله معاوية على المدينة وهو ابن ستة عشر عامًا . انتقلت إليه الخلافة بموت أبيه سنة ٦٥هـ ، فضبط أمورها وظهر بمظهر القوة ، فكان جبارًا على معانديه ، قوي الهيبة . اجتمعت عليه كلمة المسلمين بعد مقتل مصعب وعبدالله بن الزبير في حربهما مع الحجاج الثقفي . ونقلت في أيامه الدواوين من الفارسية والرومية إلى العربية ، وضبطت الحروف بالنقط والحركات . توفى بدمشق عام ٨٦هـ . (الأعلام للزركلي ، جـ٤ ، ص ١٦٥) .

(٢) سحبان وائل بن زفر بن إياس الوائلي ، من باهلة : خطيب ، يضرب به المثل في البيان . يقال : "أخطب من سحبان" و "وأفصح من سحبان" . اشتهر في الجاهلية وعاش زمنًا في الإسلام . وكان إذا خطب يسيل عرقًا ، ولا يعيد كلمة ، ولا يتوقف ولا يقعد حتى يفرغ . أسلم في زمن النبي (ص) ولم يجتمع به . مات ٥٤هـ = ٦٧٤م . (الأعلام للزركلي ، جـ٣ ، ص٧٩) .

(٣) أ : – من .

(٤) أ : اعلموا .

(٥) أ : + من .

(٦) يمكن أن تقرأ : ينبني .

(٧) ب : – من جهة البلاغة .

(٨) في الأصل : بدو .

(٩) أ : – عليه السلام .

(١٠) ب : وخصوميه .

(١١) ب : قصص!!

(١٢) أ : هذا .

منها . ومثل هذه الأخبار المتطاولة عن الأحوال المتباينة لا يتمكن منها بالتبخيت والاتفاق ، ولا تصدر إلا عن علم ، واطلاع من عالم الغيب عليها .

وقد نبه الله تعالى على ما ذكرنا في آخر هذه القصص ، نحو قوله تعالى : ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ (يوسف ، ١٠٢) ، ونحو قوله تعالى : ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَٰذَا﴾ (هود ، ٤٩) . إلى غير ذلك من الآيات .

فأما ما في خلال سائر السور من الإنباء من الغيوب ، نحو قوله تعالى : ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ (البقرة ، ٢٤) ، ونحو قوله تعالى ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ﴾ (الأنفال ، ٧) وقوله ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ (القمر ، ٤٥) ، وقوله ﴿الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ (الروم ، ١-٣) وكان مخبرها ، كما أخبر به ، فكثير . فدل أنه معجز من هذا الوجه .

باب في دفع المطاعن عن القرآن

/١١٨ب اعلم أنهم طعنوا فيه بوجوه :

منها أن القرآن مغير مبدل . وهذا طعن في كونه معجزًا من وجهين : أحدهما أنه غير الذي تحدى به عليه السلام[١] العرب . والوجه[٢] الثاني : أنه لو كان معجزًا دالاً على نبوته عليه السلام ؛ لعصمه تعالى عن التغيير ، وطعن في نبوته عليه السلام إذ[٣] هذا أظهر معجزاته ، وطعن في شريعته[٤] إذ الأصل في إثبات الشرائع ما يتضمنه القرآن الكريم من الأحكام .

فيقال لهؤلاء : أتزعمون أن جميع القرآن مغير ، مبدل ، أم بعضه دون بعض؟

فإن قالوا : كل قيل لهم فجوّزوا أن تكون الفاتحة مغيرة . ومتى جوزوا هذا قيل لهم : كيف يجوز أن تغير؟ مع أنهم كانوا يسمعونها منه عليه السلام كل يوم وليلة في صلوات الجهر ست مرات ، ويعلمها كل مَنْ دخل في الإسلام ، ويقرأها كلُّ مُصَلٍ في الصلاة الواجبة[٥] المسنونة ، وكانوا يقرأونها خارج الصلوات ويعرضها[٦] بعضهم على بعض ، ممن كان يتعلمها على معلمه . وكيف يجوز - مع كثرة المعلمين لها ، والقارئين لها - أن لا ينكروا تغييرها ويقبلونها[٧] مغيرةً مبدلةً ، بعدما شاعت فيهم ، على غير النظم الذي حفظوها[٨] عليه ، وتعودوا قراءتها ، وقويت دواعيهم إلى نقلها على ما حفظوها عليه وإشاعتها على ترتيبها . ولو جُوِّز تغيير مثلها في شهرتها وظهورها لجوز تغيير الأخبار عن كثير من البلدان والملوك والأشخاص والبقاع . فيقال إن مكة والمدينة والكعبة[٩] ليست هي ما يتعارفونها ، بل أخرى ، لكن الناس غيروا الخبر عن كل ذلك . ويجوز أن يكون

---

(١) أ : - عليه السلام .
(٢) أ : - الوجه .
(٣) ب : إذا .
(٤) ب : في شرعه .
(٥) أ : الواحدة .
(٦) أ : ويعرضونها .
(٧) ب : ويقبلوها .
(٨) أ : حفظونها .
(٩) ب : + ليس هو البلد الذي تعهده الناس ، بل بلد أخرى ، والكعبة .

محمد عليه السلام ، هو غير الشخص الذي شاهدوه وسمعوا منه دعوى النبوة ، وظهر عليه المعجزات ، لكن الناس غيروا الخبر عنه . وكذا هذا في سائر البلدان والملوك ، وفي ذلك لحوق بـ "السُّمَنِيّة[1] وزوال الثقة بمخبر الأخبار .

وإن قالوا : لا نجوّز التغيير على الفاتحة ، وإنما نجوزه[2] على سائر القرآن قيل لهم : إن العلة التي لأجلها لا يجوز التغيير على الفاتحة حاصل[3] في جميع القرآن ، وهو شهرته وقوة الدواعي إلى نقله على وجهه ، وهذا حاصل في جميع القرآن ؛ لأن القارئين للقرآن ، و[4] الحافظين له ، والمتعلمين له ، والعارضين له على الرسول عليه السلام ، وعلى المعلمين له[5] والقارئين له في صلاتهم ، والخاتمين له في زمنه عليه السلام ، وزمن/١١٩أ الصحابة بعده في غير الصلوات ، وفي شهر رمضان ، والتراويح ، هم جماعات كثيرة ، وكانوا يزدادون عصرًا بعد عصرٍ . والمعظمون للقرآن والمنكرون لتغييره لو غير جماعات كثيرة ، وكانوا يزدادون عصرًا بعد عصرٍ ، فكيف يجوز - والحال هذه - أن يغير ويبدل؟ وكيف لا ينكر ذلك منكر ولا يجري للإنكار ذكر في عصر من الأعصار؟ وكيف يجوز ما قالوا ، وقد وعد الله تعالى حفظ القرآن عن التغيير : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحِجر ، ٩) .

ومن قصد تغيير القرآن فقد قصد إبطال إعجازه ، وإبطال نبوة محمد ، فهلاّ غير [٨٨أ] هذه الآية التي فيها الوعد بحفظه عن التغيير لو[6] تمكن من تغييره ؛ لأنها أهم آية بالتغيير . فصح أن ما جوزوه غير ممكن . ويلزم على مجوِّز الجهالات التي ألزمناهم[7] على من جوز تغيير الفاتحة .

(١) جاء في الفهرست لابن النديم ما يلي : "نبي السمنية بوداسف . وعلى هذا المذهب كان أكثر أهل ما وراء النهر قبل الإسلام وفي القديم . ومعنى السمنية منسوب إلى "سُمَيني" وهم أسخى أهل الأرض والأديان . وذلك أن نبيهم "بوداسف" أعلمهم أن أعظم الأمور التي لا تحل ولا يسع الإنسان أن يعتقدها ولا يفعلها قول : لا ، في الأمور كلها . فَهُم على ذلك قولا وفعلاً وقول لا عندهم من فعل الشيطان" .(ابن النديم ، الفهرست ، ص٤٨٤ ، دار المعرفة ، بيروت ، (د . ت)) .

(٢) أ : - وإنما نجوزه على سائر . . . التغيير على الفاتحة .

(٣) ب : حاصلة .

(٤) ب : - و .

(٥) أ : - له .

(٦) أ : ولو .

(٧) ب : الزمناها .

فإن قيل : أليس قد روي عن الصحابة رضي الله عنهم إنكار بعضهم على بعض في الزيادة والنقصان فيه ، كما روي عن ابن مسعود[١] في المعوذتين أنهما ليستا من القرآن ، وأن سورتي القنوت من القرآن ، وما روي عن أُبَيٍّ أنه أنكر ذلك ، وقال في سورتي القنوت أليستا[٢] من القرآن والمعوذتين من القرآن ، وما روي في اختلافهم في التسمية هل هي من الفاتحة أو ليست منها؟

والجواب أنهم لم يختلفوا في أن ذلك وحي منزل على الرسول عليه السلام ، وإنما اختلفوا في أحكام هذه السور : فابن مسعود كان يقول : إن المعوذتين أنزلتا لتحفظا لا لتكتبا ، وأن حكمهما في القراءة[٣] الحنث لهما ومس مكنونهما ليس كحكم سائر القرآن في حرمة ذلك فيهما ، وإن سورتي القنوت بخلافهما في هذه الأحكام .

وأُبَيٌّ كان يقول بخلاف هذا .

ثم كان هذا الاختلاف في أول ما وقع الاختلاف في القرآن ، فخاف عثمان رضي الله عنه أن يشتد هذا الاختلاف ، حتى يتجاوز إلى الفتنة بين المسلمين . فجمع أصحاب محمد رسول الله ﷺ ، ليتفقوا على آخر[٤] العرض[٥] عليه ، عليه السلام ، حسمًا لهذا الاختلاف ، ففعلوا ذلك ، ثم كتب في المصحف المتفق عليه وسموه الإمام[٦] لتكتب منه سائر النسخ ؛ فزال كل خلاف ظهر بدؤه[٧] في الناس . وبقي اختلاف القراءات التي تتفق[٨] صورة المكتوب فيها وتختلف حركاتها مع اتفاق معنى أكثرها . وتلك القراءات كانت

---

(١) عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي ، أبو عبد الرحمن . صحابي من أكابرهم ، فضلاً وعقلاً وقربا من رسول الله (ﷺ) وهو من أهل مكة ، ومن السابقين إلى الإسلام ، وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة . وكان خادم رسول الله الأمين ، وصاحب سره ، ورفيقه في حله وترحاله وغزواته . يدخل عليه كل وقت ويمشي معه . نظر إليه عمر يومًا ، وقال : وعاء مليء علمًا . وولي ، بعد وفاة النبي (ﷺ) بيت مال الكوفه ، ثم قدم المدينة في خلافة عثمان وتوفى فيها عن نحو ستين عامًا . كان ذلك عام ٦٥هـ . كان قصيرًا للغاية ، يحب التطيب حتى أنه إذا مر أدرك الناس مروره من خلال طيب رائحته . من رواة الحديث ، حيث نقل عنه ٨٤٨ حديثًا . (الأعلام للزركلي ، جـ٤ ، ص ١٣٧) .

(٢) ب : ليستا . ومعلوم أن أبي بن كعب أحد الصحابة ومن كُتَّاب الوحي للرسول (ص) .

(٣) ب : قراءة .

(٤) هكذا ، ولعلها : إجراء ، أو : أجر .

(٥) أ : العراض .

(٦) في النسخة أ : في المصحف المنقول إليه شمول الإمام .

(٧) في أ : يداه ، أو : بدأه .

(٨) أ : - التي تتفق صورة ... وتلك القراءات .

منزلة عليه ، عليه السلام ، أو سوَّغ ، عليه السلام ، القراءة بها . فانتدب كل قوم لنصرة كل قراءة على صاحبها وترجيحها /١١٩ب على غيرها ، مع اتفاقهم على تجويز(١) القراءة بغيرها .

ونحن إنما ندعي العلم بما اتفقوا عليه بعد توقع الاختلاف ، وظهور بعضه ، وأنه يستحيل تغييره ، وتبديله ، والزيادة والنقصان فيه . ولا يضرنا في ذلك ما بدا من الاختلاف في أول الأمر ، ثم زواله بإجماع الأمة على ما يتقرر(٢) فيه ما يرومه الطاعن فيه .

وأما التسمية فلم يختلفوا في أنها من القرآن ، وأنها بعض آية من سورة النمل . وإنما اختلفوا في : هل هي آية من الفاتحة ، أو آية من كل سورة ، أو أنزلت ليبتدأ بها تبركًا واستفتاحًا في كل أمر ذي بال . وهذا الاختلاف فيها ، بعد الاتفاق على أنها من القرآن ، لا يقتضي ما رامه المخالف .

فإن قيل : أليس قد روي عن بعض الصحابة أنه قال : كان يقرأ في القرآن الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة(٣) ، وقوله : لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى إليهما ثالثًا .

قيل له : إن مثل هذه الأخبار لم تقم بها حجة . وعلى أن المروي في ذلك أنه كان فيما أنزل الله تعالى ، والشيخ والشيخة ، ولو كان لابن آدم واديان(٤) ، وليس فيه أنه أنزل قرآنًا . ولو كان أنزل ذلك قرآنًا لم يضرنا ؛ لأنه كان قرآنًا تم نسخه تعالى على ما قال : ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ (البقرة ، ١٠٦) .

فإن قيل : أو ليس أن(٥) عمرَ كان يقبل القرآن ويثبته بقول الرجل [٨٨ب] والرجلين إذا أخبراه أنهما سمعاه من رسول الله ﷺ ، فكيف يصح ما أدعيتم ، من إطباقهم على القرآن ، ونقله ممن لا يجوز عليه الكذب والغلط والتواطؤ .

---

(١) أ : تجويزه .
(٢) ب : يتعذر .
(٣) أ : - البتة .
(٤) أ : - واديان .
(٥) ب : - أن .

قيل له : إن الذي رويته هو من أخبار الآحاد ، فلا يعول[١] عليه . ويجوز أن يكون عمر ، رضي الله عنه ، كان يسأل عما عندهم[٢] من القرآن . فإذا أخبروه بما كان[٣] يوافق ما كان يعلمه قرآنًا ، وأطبقوا[٤] عليه فردهم عليه ، وإن خالف ذلك رده .

وعلى أن الشواذ من القراءات ، وإن لم تكن قرآنًا ، إلا أنه تتعلق بها أحكام شرعية . وهي بمنزلة أخبار الآحاد ، في وجوب العمل بها . فيجوز أن نقبل[٥] ذلك على معنى أنه يجري مجرى أخبار الآحاد في العمل بها .

وأما من طعن فيه بأن فيه خطأ من جهة العربية أو فيه تكرار ، أو فيه ما لا نعلم له معنى كفواتح السور ، أو فيه آيات متشابهة ، أو فيه [فيما يبدو] تناقضًا ، فقد أتى من قبل نفسه لجهل بمخاطبات العرب ، وتعارفهم وتوسعهم في كلامهم ، أو علم ذلك لكنه تعمد الطعن بشكه في نبوة محمد عليه السلام .

قال قاضي القضاة : وقد أورد أبو الهذيل العلاّف في ذلك جواباً من غير تفصيل . فقال لمن سأله[٦] عن بعض ما/١٢٠أ يتشابه معناه ويتوهم فيه التناقض أو ما علم[٧] أن العرب كانوا أعرف بما يتناقض من الكلام من هؤلاء الجهال الطاعنين فيه ، قال : نعم . قال : وقد علمت أنهم كانوا أشد عداوةً له ، عليه السلام ، عنهم . قال : نعم . قال : وقد علمت أنهم كانوا أحرص على إظهار التناقض لو ظفروا به . قال : نعم . قال : فلو[٨] كان فيه تناقض لأظهروه ، ولنقلوه ، فكيف[٩] يعرضون عنه بعد الظفر به . وقد كان ، عليه السلام ، يقرأ عليهم : ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء ، ٨٢) . وهذا كافٍ في دفع جميع المطاعن عنه على الجملة .

---

(١) ب : تعويل .
(٢) في أ : كان عالما بما عندهم .
(٣) ب : – كان .
(٤) ب : فأطبقوا .
(٥) ب : – فيجوز أن نقبل ذلك ... في العمل بها .
(٦) أ : سأل .
(٧) ب : ما علمت .
(٨) ب : – فلو .
(٩) ب : وكيف .

ثم إن العلماء بالغوا في الدفع على التفصيل ، فذكروا كل ما ذكره الطاعن فيه من الآيات المعنية ، وبينوا الموافقة بينها وبين غيرها ، وذكر شواهدها من كلام العرب ، وبينوا خطأ من ادعى فيه الخطأ .

ومن جملة ما طعن به عليه ما قالته الملحدة من أن لظواهر القرآن معاني باطنةً لا يعلمها إلا إمام الزمان . وأنه ينبغي أن نتعلم منه . وفي هذا الطعن إبطال كونه معجزًا ؛ لأن البلاغة ، في الكلام ، إنما تظهر بجزالة اللفظ وحُسن المعنى . فإذا لم نعرف له معنى ، فكيف يظهر الإعجاز فيه؟ وكيف يصح التحدي به؟ لأن مثله يجري ، عند من تحدى به ، مجرى الهذيان . بين هذا أن في التحدي لا بد من أن يعرف المتحدي معنى ما تحدى به من الكلام . فيعلم مبلغه من الفصاحة والبلاغة . فإن تمكن من مثله في البلاغة أتى بمثله . وهذا لا يصح فيما لا يعرف له معنى . فقصدوا إبطال ما ذكرناه ، وقصدوا أن يدسوا[١] فيما يذكرونه من المعاني الباطنية الدعوة إلى مذاهبهم ، وأن يضلوا العوام ، ويستميلوهم إلى اعتقادات أئمتهم ، وأنهم هم العلماء [٨٩أ] بمعاني القرآن ، ودين الرسول عليه السلام ، دون علماء المسلمين ، فـ : ﴿**يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلاَّ أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ**﴾ (التوبة ، ٣٢) .

فيقال لهم : هل يدل الظاهر على المعنى الباطن الذي أراده الله تعالى ، أو يدل عليه المعنى الذي يدل عليه الظاهر؟ فإن قالوا[٢] : يدل عليه إما الظاهر وإما المعنى الذي يدل عليه الظاهر أمكن كل أحد أن يعرفه ، وصار ظاهرًا وخرج من كونه باطنًا . وإن قالوا : لا يدل عليه واحد منهما ، قيل له : فكيف عرف إمامكم هذا[٣] المعنى الباطن؟ فإن قالوا : بهما أو بأحدهما[٤] لزمهم ما تقدم . وإن قالوا : يعلمه إمامنا من إمام آخر قبله[٥] قيل لهم : إنا نلزمكم هذا في أول من سمع /١٢٠ب خطاب الله تعالى إياه . فكيف[٦] علم هذا المعنى الباطن؟

---

(١) أ : يدينوا .
(٢) أ : - فإن قالوا يدل . . . الذي يدل عليه الظاهر .
(٣) ب : - هذا .
(٤) ب : بواحد منهما .
(٥) أ : - قبله .
(٦) ب : كيف .

فإن قالوا : ألهَمَهُ الله تعالى ذلك المعنى الباطن قيل لهم : فهلا[١] ألهمه الله تعالى ذلك من دون خطاب؟ وهلا أسمعه[٢] صوتًا ممتدًا أو كلامًا غير متواضع عليه ، ثم ألهمه ذلك المعنى؟ وهلاً خاطبه بكلام الزنج دون لغة العرب ، ثم يلهمه ذلك المعنى؟ وهذا يقتضي[٣] إنزال الله القرآن بلغة العرب .

ويقال لهم : إن هذا لا يعجز عنه كل مبطل في تدينه بأن يدعي دينًا باطلاً ، ويدعي في نفسه[٤] إمامًا ، و[٥] يزعم أن إمامه هو العالم بالمعاني الباطنة دون غيره ، ثم يذكر ما يريد من المعاني التي لا دلالة عليها في هذا الخطاب ، وينصر بها دينه الباطل ، بل يمكنه أن يذكر ما ينفي ما يذكره من المعاني الباطنة .

فإن قالوا : إنه تعالى خاطبه بخطاب[٦] العرب ، ثم عرفه المعنى الباطن بخطاب آخر يدل بظاهره على معناه .

قيل له : إنه متى جوز المخاطب أن يخاطبه الحكيم بما لا يدل ظاهره على معناه بنفسه أو بواسطته جوّز ذلك في كل خطاب يخاطبه فلا يفهم منه له معنى . وفي ذلك سد الطريق إلى معرفة مراد الحكيم بخطاب أصلاً . وفي ذلك بطلان المعنى الظاهر والباطن معًا .

---

(١) أ : فهذا .
(٢) أ : سمعه .
(٣) ب : + أن .
(٤) ب : فيه لنفسه .
(٥) أ : - و .
(٦) أ : + الفرد من .

باب في ذكر سائر معجزاته عليه السلام

اعلم أنها كثيرة قد دونها الناس في مجلدات، ونحن نذكر منها الأشهر. فالأشهر منها ما يتعلق بتكثير الماء القليل، وذلك في مَواطِن، منها حديث الميضأة. وكان ذلك في غزوة تبوك. توضأ عليه السلام من ميضأة وبقي فيها ماء قليل. فقال عليه السلام لأبي قتاده[1]: احتفظ به فسيكون لهذا الماء شأن، وتقدمه العسكر. فلما بلغهم، عليه السلام، ثار الناس في وجهه وقالوا: العطش، العطش. فاستدعى الميضاة ووضع يده فيها، ففار الماء بين أصابعه حتى شرب منه العسكر ورواحلهم ودوابهم.

وفي هذه الغزوة أيضًا كان في طريقهم وشل[2] ما كان يكفي الراكب والراكبين. فقال عليه السلام: من سبق إلى هذا الماء فلا يأخذ منه شيئًا. فلما جاءه أخذ بيده الماء وتمضمض به، ثم مجه إلى الماء فكثرِ حتى شرب منه الجيش كله، ثم قال: من بقي منكم فسيسمع أنه يكون لهذا الوادي شأن. فكان ذلك الماء يسقي حافتيه.

وفي هذه الغزوة أيضًا[3] [٨٩ب] أن الناس شكوا إليه قلة الماء فدعا عليه السلام فمطروا حتى أن العدد تباجس بالماء. ومنها لما نزل بالحديبية استنفدوا ماء البئر حتى أخذوا الماء مع الطين. فدفع عليه/١٢١أ السلام سهمًا إلى البراء بن عازب ليغرزه في البئر، ويقول: بسم الله، فنبع الماء حتى قالوا: لولا أنا أخذنا البراء لغرقوا حتى كانوا يغرفون الماء من رأس البئر. ومنها أن قومًا شكوا إليه قلة ماء بئرهم في الشتاء، فتفل فيها، فانفجر الماء الزلال العذب المعين. ولهذا طلب أصحاب مسيلمة أن يفعل مثل ذلك، فكان ما قدمنا ذكره. وروي عنه عليه السلام من هذا الجنس غير ما ذكرنا.

ومنها ما يتعلق بكثرة الطعام القليل. من ذلك لما نزل قوله تعالى ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء، ٢١٤)، قال لعلي عليه السلام: اشْوِ فخذ شاةٍ وجئني بعنز من لبن وادع

---

(١) قتاده بن النعمان بن زيد بن عامر الأنصاري الظفري الأوسي. صحابي بدري، من شجعانهم. كان من الرماة المشهورين. شهد المشاهد كلها مع رسول الله (ﷺ) وكانت معه يوم الفتح راية بن ظفر. وتوفى بالمدينة وهو ابن ٦٥سنة. له سبع أحاديث، وهو أخو "أبي سعيد الخدري" لأمه. (الأعلام، جـ٥، ص١٨٩).

(٢) وشل: حجر أو جبل يقطر منه الماء قليلاً قليلاً، وهو أيضًا القليل من الماء. (ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الثاني، ص ٥٢٧، وراجع صحيح البخاري، كتاب المناقب، ٦١، ٢٥، ص١٧٠، جـ٣، المكتبة الإسلامية، إستانبول، سنة ١٩٨١م).

(٣) أ: - أيضًا.

لي[١] بني أبيك ، بني هاشم . ففعل ذلك ، ودعاهم فدخلوا وهم أربعون رجلاً فأكلوا حتى شبعوا وشربوا حتى ارتووا ، وما ترى في الطعام إلا أثر أصابعهم ولبن العنز على حاله . فقال أبو لهب : كاد ما سحركم محمد ، فقاموا قبل أن يدعوهم فأمره أن يفعل مثل ذلك في اليوم الثاني والثالث . وأمرُ هذا الطعام مشهور عندهم .

ومنها حديث جابر يوم الخندق . قال : رأيت رسول الله ﷺ ، خميصًا وهو يعمل في الخندق ، فذبحت عناقًا[٢] وطحنت المرأة صاعًا من شعير وخبزته . وجئتُ فقلت : صنعتُ لك طعامًا فسِرْ معي ، فقال (ﷺ) : أنا وأصحابي[٣] فاستحييت ، فقلت أنت وأصحابك . فقال عليه السلام : قوموا إلى دعوة جابر . فجئت وأخبرت المرأة ، وقلت : هذا هو الفضيحة . فقالت : أنت قلت أنت وأصحابك ، فقلتُ لا ، ولكنه لما قال أنا وأصحابي استحييتُ فقلت[٤] أنت[٥] وأصحابك . فقالت[٦] هو أعلم بما قال .

فلما جاء عليه السلام قال : ما عندك؟ فقلت : عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه . فقال عليه السلام : خذ اللحم ، وغط التنور ، وخذ الخبز من موضعه ، وضعه ، وغطه[٧] وأقعد أصحابي عشرة عشرة . قال جابر : فأكلوا وأكلنا نحن وقسمنا بعد ما بقي[٨] . ومنها أن في الحديبية نفدت الأزواد ، فشكوا إلى رسول الله ﷺ ذلك ، فقال : ائتوني بما بقي معكم من أزوادكم ، فجاءوا به ، فوضع الدقيق ناحية والسُّوَيق[٩] ناحية ، والتمر ناحية ، والخبز ناحيةً ، ودعا الله ففاض[١٠] الأنطاع ، وأكلوا وتزودوا حتى ملأوا كل جراب ومرود .

---

(١) ب : - لي .
(٢) العناق : الأنثى من أولاد المعيز والغنم من حين الولادة إلى تمام حول ، (المعجم الوسيط ، جـ٢ ، ص٦٣٢) .
(٣) أ - أنا وأصحابي . فاستحييتُ فقلت : أنت وأصحابك .
(٤) أ : - فقلت .
(٥) ب : - أنت .
(٦) أ : - فقالت .
(٧) ب :- وغطه .
(٨) راجع صحيح البخاري ، جـ٤ ، (٦١/٢٥) ، ص١٧٠ ، ١٧١ ، وما بعدها ، طبعة إستانبول .
(٩) السويق : طعام يتخذ من مدقوق الحنطة والشعير ، سُمي كذلك لانسياقه في الحلق .
(١٠) أ : فغاض!!
(١) أ : - عمر بذلك ، فقال .

وروى مثل هذه القصة في غزوة تبوك ، فأخبره عمر[1] بذلك ، فقال : نادِ في الناس[2] يأتوا ببقية أزوادهم ، فجاءوا بها ، فدعا الله فتزودوا .

ومنها أن في غزوة تبوك كان معه تمر /١٢١ب في مرود ، وكان يأكل معه جماعة من أصحابه ، وكان بلال يصب منه حتى أكلوا منه أيامًا . فلما كان آخر يوم بقي منه سبع تمرات . فدعا بغلام من تلك البلاد فدفعها إليه .

ومنها أنه عليه السلام أكل هو وأصحابه من ثريدة كجسم قطاة[3] حتى شبعوا .

ومنها أنه مرَّ [٩٠أ] في طريقه إلى المدينة على امرأة يقال لها أم معبد الخزَّاعية ، وكانت امرأة برزةً[4] ، فسألها ، عليه السلام ، القرى[5] قالت : ما عندنا حلوبة ، فقال : وما تلك العنز ، فقالت : عتاق لم يبن عليها فحل ، فأمر ، عليه السلام ، يده على هرها ، ومس ضرعها ، فدرت فحلبت فسقى أبا بكر ، وحلب فسقى عامر بن فهيرة ، وحلب فسقى عبد الله بن الأرقط ، الدليل ، وحلب فسقى أم معبد ، وحلب فشرب ، عليه السلام ، وقال : ساقي القوم آخرهم شربًا ، وبقي لبن في تلك العتاق .

ومنها أن امرأة أهدت له ، عليه السلام ، عكة[6] فيها سمن ، فأخذ منها[7] شيئًا وردها عليها . فلم تزل العكة فيها السمن المدة الطويلة .

ومنها تسبيح الحصى في كفه ، وكف أبي بكر وعمر وعثمان ، حتى أن شاعرًا مدح ابنًا لعثمان ، فقال :

يا ابن الذي حن الحصى في يمينه
وأكرم من يرمي جمار المحصب

ومنها أنه حنّ إليه الجذع حين انتقل إلى المنبر فالتزمه حتى سكن .

---

(٢) أ : بالناس .
(٣) القطَاة : واحدة القَطَا ، وهو نوع من اليمام يؤثر الحياة في الصحراء . (المعجم الوسيط ، جـ٢ ، ص٧٤٨) .
(٤) بَرُز بُرازةً : تم عقله ورأيه ، وكان طاهر الخلق عفيفًا ، فهو بَرْزٌ وبَرْزي ، وبرزت المرأة : تركت الحجاب وجالست الناس ، فهي برزةٌ . (المعجم الوسيط ، جـ١ ، ص٤٩) .
(٥) القرى : ما يقدم للضيف .
(٦) العُكة والعَكة : زقّ صغير للسمن والجمع عُكَك وعِكاك (الوسيط ٢/٦٢٥) .
(٧) أ : منه .

ومنها أنه[١] كلمه الذراع المسموم ، وقال : لا تأكل مني فإني مسموم . ومنها كلام الذئب ، كلمه وهب بن أوس ، فقال : أتعجب من أخذي شاة ، وهذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه ، فكان يسمى مكلم الذئب .

ومنها أن ثورًا نادى : يا آل ذريح ، هذا صائح يصيح بلسان فصيح محمد رسول الله .

ومنها أن النعمان الظفري الأنصاري ضرب ضربة فسقطت عينه[٢] فأخذها بيده ، وجاء بها إليه عليه السلام فردها إلى مكانها . وكانت أقوى عينيه ، وكانت الباقية تعل[٣] وهي لا تعل[٤] .

ومنها أن عليًا عليه السلام رمدت عيناه ، فتفل فيهما[٥] عليه السلام ، فلم ترمد بعد ذلك . فدعا له بأن يصرف الله عنه الحر والبرد ، فكان لباسه في الشتاء والصيف واحدًا .

ومنها مجيء الشجرة ، دعاها فجاءته[٦] تخد الأرض خدًا ، من غير جاذب ولا دافع . ثم رجعت إلى مكانها[٧] واستوت الأرض .

ومنها أنه جلس لقضاء الحاجة ، فقال لنخلتين متباعدتين : انضما ، فانضمتا .

ومنها أن الطفيل بن عمرو الدوسي[٨] ، لما أسلم ، فقال : أذهب إلى قومي ، فأدعوهم ، فاجعل لي علامة . فجعل في جبينه نورًا ، فقال : هذه مُثْله ، فجعله[٩] في علاقة سوطه/١٢٢أ . فصار إلى قومه ، فقالوا : إن الجبل ليلتهب ، فدعاهم فأسلموا مقدار ثمانين نفسًا ؛ وكان سماد[١٠] النور .

---

(١) أ : - ومنها أنه كلمه الذراع . . . فإني مسموم .
(٢) ب - عينيه .
(٣) ب : : تعتل .
(٤) ب : لا تعتل .
(٥) أ : فيها .
(٦) ب : فجاءت .
(٧) ب : موضعها .
(٨) في الأصل : الطفيل بن عمر السدوسي ، وقد صححنا الاسم من السيرة النبوية لابن هشام ، القسم الأول ، ص٣٨٢-٣٨٥ ، ط٢ ، مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ، ١٩٥٥م .
(٩) ب : + من بعد .
(١٠) جاء في المعجم الوسيط : سمد ، سماد أي علا ورفع رأسه ونصب صدره . وجاء في الذكر الحكيم ﴿أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلاَ تَبْكُونَ وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ﴾ ، (سورة النجم ، ٥٩-٦١) . (راجع المعجم الوسيط ، جـ١ ، ص٤٤٧) .

وأما إخباره عليه السلام ، عن الغيوب ، فكثيرة :

منها أنه لما جاءه وفد عبد القيس قال لهم : إن شئتم وصفتم بلادكم ، وإن شئتم وصفتُها لكم؟ فقالوا : صفها لنا نزدد بذلك إيمانًا . فوصفها لهم ، فقالوا : لأنت أعلم ببلادنا منا ، ثم أخذ بأذن شاة لهم فأبيض ما أخذ بيده . فكلما وضعت ففيه تلك العلامة . وكذلك ما تناسل[1] منها إلى اليوم . وهذا مشهور بالنجديين .

ومن ذلك إخباره ليلة الإسراء به في ليلة واحدة من المسجد الحرام إلى بيت المقدس . وإخباره عن أمور رآها في الطريق كانت كما أخبر بها . ومن ذلك لما فتح مكة هرب عكرمة بن أبي جهل . فقال عليه السلام ، سيجيئكم [٩٠ب] عكرمة ويسلم ، فلا تذكروا أباه بحضرته . فكان الأمر كما[2] أخبر .

ومن ذلك إخباره بقتل الحسين بن علي عليهما السلام ، ووصفه الموضع الذي يقتل فيه ، فقتل في ذلك الموضع .

ومن ذلك لما أسر سهيل بن عمرو ، وكان أفلج شفته السفلى ، فقال عمر : مُرْني حتى أنزع سنه[3] ، فلا يقوم علينا خطيبًا فقال عليه السلام : دعه ، فلعلّ له مقامًا يسرك . فلما توفي عليه السلام ، هم أهل مكة بالارتداد . فخطب سهيل بمكة مثل خطبة أبي بكر بالمدينة كأنه سمعها ، فلما بلغ عمر قال : صدق رسول الله ﷺ ، لقد قام مقامًا سرني .

ومن ذلك قصة ذي الثدية . وكان يقال له المخدج ، خرج مع[4] الخوارج يوم النهروان . فلما قتلهم علي قال : اطلبوا المخدج ، فلم يجدوه ، فقال علي : والله ما كذبت ، ولا كذبت ، فوجدوه ، فخر ساجدًا ، وقال : إن يده كالثدي عليها شعرات كشارب السنور[5] ائتوني بها فنصبها[6] .

(١) أ : ما سل .
(٢) ب : على .
(٣) أ : بنيته .
(٤) أ : - خرج مع الخوارج . . . قال أطلبوا المحدج .
(٥) السنور حيوان أليف ، من الفصيلة السنورية ورتبة اللواحم . من خير مأكله الفأر . (المعجم الوسيط ، جـ١ ، ص٤٥٤) .
(٦) في أ : فقيضا .

ومن ذلك لما تلا ﷺ ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ (سورة النجم ، ١) ، فقال[١] عتبة بن أبي لهب : كفرت برب النجم ، فقال ﷺ : سلط الله عليك كلباً من كلابه ، فخرج عتبة إلى الشام . فلما كان في الطريق زأر الأسد ، فجعلت فرائصه ترتعد ، وخاطله أصحابه بمتاعهم وأنفسهم . فجاء الأسد يهمش رؤوسهم ثم[٢] طغمه طغمة[٣] كانت إياها . فقال وهو ناحر رمقه[٤] : ألم أقل لكم[٥] ما أظلت السماء من ذي لهجة أصدق من محمد[٦] . وهذا يدخل في دعوته المستجابة . فإنها تجري مجرى الخبر عن الغيوب كأنه أخبر أنه سيكون ما دعا به .

ومن ذلك أنه لما توفي النجاشي ، فقال عليه/١٢٢ب السلام : إن النجاشي توفى الساعة ، فاخرجوا بنا إلى المصلى لنصلي عليه[٧] ، وما علم هرقل بموته إلا من تجار غدوا من المدينة إلى الشام .

ومن ذلك أنه لما قُتل زيد بن حارثة بمؤتة ، قال ﷺ -وهو بالمدينة- : قُتل زيد ، وأخذ الرايةَ جعفرٌ . ثم قال : قُتل جعفر ، ثم أمسك ساعةً وقال : أخذ الراية عبدُ الله بن رواحة الأنصاري[٨] . وذلك أن جعفرًا بادر إلى أخذ الراية ، وتوقف عبد الله بن رواحة الأنصاري حتى أخذ الراية ثم قال : وقتل عبد الله بن رواحة ، وجاءت الأخبار كذلك[٩] .

ومن ذلك أن شيبة بن عثمان بن أبي طلحة كان يطلب غرة منه ﷺ ليقتله ، وكذلك النضر بن الحارث قالا : فلما خرج إلى هوازن وانهزم المسلمون ، قال شيبة : فجئت من ورائه فرفعت[١٠] سيفي حتى أخبطه فغشى جوادي[١١] ؛ فعلمت أن الرجل

---

(١) ب : قال .
(٢) أ : - ثم .
(٣) ب : ضغمه ضغمةً .
(٤) ب : زمن .
(٥) ب : لك .
(٦) ب + ومات .
(٧) أ : - لنصلي عليه .
(٨) أ : - الأنصاري وذلك أن ... رواحه الأنصاري .
(٩) أ - كذلك .
(١٠) أ : ورفعت .
(١١) ب : فؤادي .

ممنوع . ثم التفت إليّ وقال : ادنُ يا شيبة وقاتل ، ووضع يده على صدري ، فصار أحبَّ الناس إليَّ . ولو عرض لي(١) أبي لقتلته(٢) في نصرته . وقال ابن الحارث : وصدته من ورائه فرأيتُ قومًا بيض الوجوه ، فقالوا : إليك إليك(٣) ، فرّعب(٤) فؤادي وارتعدت جوارحي ، وقلت : إن الرجل لعلى حق ، ودخل الإسلامُ في قلبي . فلما رجع من هوازن قال لشيبة : الذي أراده الله تعالى بك خير [مـ] ما أردتَه ، وحدثني بجميع ما رودته في نفسي ، فقلت : ما أطلع على هذا أحدًا إلا الله تعالى ، وأسلمت . قال النضر : ثم التقيت به عليه السلام بعد رجوعه من الطائف [٩١أ] ، فقال : يا نضر! الذي أراده الله تعالى بك خير مما أردته يوم حنين(٥) مما حال الله بينك وبينه .

ومن ذلك أنه عليه السلام حين(٦) كان محاصرًا لأهل الطائف قال له عيينة بن حصن : ائذن لي حتى آتي الحصن فأكلمهم . فأذن له ، فدخل عليهم ، وقال لهم : فداكم أبي وأمي ، لقد سرّني ما رأيت ، والله ليس في العرب أحد غيركم ، ما لاقى محمد مثلكم . ولقد مل المقام(٧) ، فاثبتوا في حصنكم فإنه حصين . فلما رجع قال له(٨) عليه السلام : ما قلتَ لهم؟ قال : قلت ادخلوا في الإسلام ، فو الله لا يبرح محمد عقر داركم حتى تنزلوا . فقال عليه السلام : كذبتَ ، قلتَ لهم كذا وكذا ، وقص(٩) عليه القصة التي قالها . وعاتبه أبو بكر ، فقال : أستغفر الله يا أبا بكر ، وأتوب إليه ولا أعود أبدًا .

ومن ذلك أن زيد بن الصلت(*)(١٠) كان في رحل عمارة /١٢٣أ ، وكانت ناقة رسول الله ﷺ ضلت ، وكانوا يطلبونها ، وكان زيد يهوديًا منافقًا ، فقال : إن محمدًا يخبركم بخبر السماء ، ولا يدري أين ناقته ، فقال عليه السلام : إن منافقًا يقول كذا وكذا ، الذي قاله

---

(١) أ : لا .
(٢) أ : يقتله ويمكن أن تقرأ لقتله!!
(٣) إليك ، مكرره في ب .
(٤) في أ : فزعت .
(٥) في أ : خيبر ... والأصح غزوة حنين .
(٦) ب : لما .
(٧) ب : القوم .
(٨) ب : - له .
(٩) ب : وقصه .
(١٠) ب : + لما .
(*) المقصود زيد بن اللصيت اليهودي .

زيد ، وهي في شعب كذا حبستها سمرة . فجاءوا بها ، فرجع[١] عمارة إلى رحله ، فأخبر أن زيدًا قال ذلك ، فأخرجه من رحله .

ومن ذلك أنه ﷺ بعث خالد بن الوليد إلى أُكَيْدَر[٢] بدومة الجندل ، وقال : إنك تجده يصيد البقر فتأخذه . فجاءه ليلاً ، وكان أكيدر على سطح المدينة ، فجاءت البقرة تحك باب المدينة بقرونها ، وكانت ليلة مقمرةً . فركب أكيدر ليصيدها[٣] . فلما انفصل عن المدينة أخذته خيل خالد .

ومن ذلك أنه قال في ذي الخويصرة[٤] التميمي[٥] : إنه سيكون لهذا سبعة يتعمقون في الدين ويمرقون منه[٦] كما يمرق السهم من الرمية ، فلا تجد[٧] فيه شيئًا سبق الفرث والدم ، فكان منه الخوارج .

وقال ﷺ : الخلافة بعدي ثلاثون ، ثم ما بعده ملك . وكان الأمر كذلك ، وتسلط معاوية بعد الثلاثين .

وقال : ستتملكون كنوز[٨] كسرى وقيصر وتنفقونها[٩] في سبيل الله ، فكان كذلك .

وقال لعلي ﷺ : تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين . فقاتل طلحة والزبير بعدما نكثا بيعته[١٠] ، وقاتل معاوية وقومه ، وهم القاسطون أي[١١] الظالمون ، وقاتل الخوارج ، وهم المارقون .

وقال لعمار : ستقتلك الفئة الباغية ، فقتله أصحاب معاوية . ولشهرة الحديث ما أمكن معاوية رده ، بل قال : قتله من خانه : فقال ابن عباس : فقد قتل رسول الله حمزة ؛ لأنه جاء به إلى الكفار فقتلوه .

---

(١) أ : ورجع .
(٢) المقصود : أكيدر بن عبد الملك ، رجل من كندة كان ملكًا عليها ، وكان نصرانيًا .
(٣) أ : يصدها .
(٤) في الأصل : ذي الخييصره .
(٥) في أ : اليمني .
(٦) أ : – منه .
(٧) ب : تجدون .
(٨) أ : – كنوز .
(٩) أ : وتبقونها .
(١٠) أ : – بيعته .
(١١) أ : و .

وأنْفَذَ كسرى إلى باذان[١]، وهو عامله باليمن أن يبعث [٩١ب] إلى محمد من يجيء به إلى كسرى، فبعث إليه فيروز الديلمي[٢] مع قوم. فقال عليه السلام لفيروز: إن ربي سلط علي ربك ابنه، فقتله الليلة في ساعة كذا. فلما بلغ ذلك باذان[٣] تربص حتى أتاه الخبر بقتل أباه في تلك الليلة، في تلك الساعة. فأسلم باذان وأسلم فيروز.

وقال عليه السلام لعلي عليه السلام[٤]: ألا أخبرك بأشقى الناس أحمر[٥] ثمود، ومنْ يضربك يا علي على هذه، ووضع يده على قرنه، فتبل منه هذه وأخذ بلحيته، فكان كما أخبره.

وقال لعمه العباس يوم بدر، وقد أسر: افد نفسك وابني أخيك فإنك ذو مال. فقال: ماليَ مال. فقال/١٢٣ب عليه السلام: أين المال الذي وضعته عند أم الفضل؟ فقال: إن أصبت في سفري هذا فللفضل كذا، ولعبد الله كذا ولقثم كذا. فقال: والذي بعثك بالحق نبيًا[٦] ما علم بهذا أحد غيري وغيرها. وإني لأعلم أنك رسول الله.

وشرط عمير بن وهب الجمحي بمكة لصفوان بن أمية قتل رسول الله ﷺ، على أن يقضي دينه، ويعول عياله. فخرج عمير إلى المدينة وقال لصفوان: أكتم عليَّ حتى أقدمها. فقدم المدينة، ونزل عن[٧] راحلته عند باب المسجد الذي فيه رسول الله ﷺ، وتقلد سيفه، وقصد إلى المسجد، فرآه عمر. فقال: هذا عدو الله، وأخبر[٨] رسولَ الله ﷺ بذلك. فقال: أدخله عليَّ. فأخذ عمر بإحدى يديه حمائل سيفه وبالأخرى قائم سيفه وأدخله[٩] عليه. فقال له[١٠] عليه السلام: خله وتأخر عنه، وقال: ما أقدمك

(١) في الأصل باذام. وقد صححنا الاسم عن سيرة ابن هشام، جـ١، ص٦٩.
(٢) أ: الديملي.
(٣) أ، ب: باذام.
(٤) ب: رضي الله عنه.
(٥) في سيرة ابن هشام (جـ١، ص ٦٠٠): أحيمر ثمود، وهو الذي عقر ناقة صالح، واسمه قدار من سالف.
(٦) ب: - نبيًا.
(٧) أ: على.
(٨) أ: وأخبر.
(٩) أ: فأدخله.
(١٠) أ: - له.

يا عمير؟ فقال: قدمت في أسيري، وكان ابنه أسيرًا عندهم. فقال عليه السلام: فما بال[1] السيف. فقال: قبحها الله من سيوف، وهل أغنت من شيء. فقال عليه السلام: فما شرطت لصفوان في الحجر، ففزع عمير، فقال: وما شرطت له؟ فقال عليه السلام: تحملت له قتلى على أن يعول عيالك، ويقضي دينك، والله حائل بينك وبينه. فقال عمير: أشهد أنك رسول الله، وأنك صادق. وأشهد أن لا إله إلا الله. كنا نكذب بالوحي، وبما يأتيك من السماء، وأن هذا الحديث كان سرًّا بيني وبين صفوان، لم يطلع عليه أحد. وقد أمرته أن يكتم[2] عليَّ أيامًا، فأطلعك الله عليه، فقال عليه السلام: علموا أخاكم القرآن، وأطلقوا له أسيره. فقال عمير: كنت جاهدًا في إطفاء نور الله، وقد هداني الله فله[3] الحمد، فأذن لي بأن الحق بقريش[4]، فادعوهم إلى الله وإلى الإسلام. وكان صفوان قد[5] سأل عن عمير، فقيل له: قد أسلم، فلعنه وطرد عياله. فأذن له عليه السلام، فرجع[6] إلى مكة ودعاهم، فأسلم معه.

والذي قدمناه من ظهور المعجزات[7] عليه[8] عليه السلام، وإن رويت بالآحاد، فإن معناها متواتر؛ لأنا نعلم[9] أنه لا يجوز أن تكون - مع كثرتها [٩٢أ] واختلاف رواتها[10] أن تكون كلها كذبًا؛ لأن مثلها لا يتفق في الكذب فجرى[11] مجرى الأخبار عن سخاء حاتم، وشجاعة علي؛ لأن الأخبار[12] عن ذلك لما كانت كثيرة علم معناها وهو سخاوته وشجاعته/١٢٤أ، بل هذا فيه عليه السلام أولى؛ لأن معجزاته المروية على أضعاف ما يروى في شجاعة علي وسخاء حاتم، حتى قيل إنها تبلغ ثلاثة آلاف. وكذلك إخباره عن

---

(١) أ : ما بال.
(٢) ب: يكتمه.
(٣) أ : وله.
(٤) ب: فاذن الحق بقريش.
(٥) ب: - قد.
(٦) ب : فرجع.
(٧) أ: المعجزات.
(٨) أ: له.
(٩) أ: + مع.
(١٠) أ: روايتها.
(١١) ب: فجرت.
(١٢) ب : أخبار الآحاد.

الغيوب ، لكثرتها ، نعلم أنه أخبر عن الغيوب . والخبر عنها لا يستدرك بالتبخيت والاتفاق . ولا بد له من طريق ، ولا طريق له ﷺ إلا الوحي ، واطلاع الله تعالى إياه عليها .

فإن قيل : أليس المنجم قد[١] يخبر عن أمور ويوجد مخبرها على ما أخبر . وكذلك أصحاب[٢] المكاهن[٣] وأصحاب الفأل والرجز[٤] .

والجواب أن المنجم لا يحكم بما يخبر به إلا على طريق . وذلك أنه تعالى جعل حركات النجوم دلالات على ما يحدث في العالم ، فمن أحكم العلم بها أمكنه[٥] الوقوف عليها إما بعلم أو ظن . وهذا لا يعد في جملة الإخبار عن الغيوب .

ومعلوم من رسولنا ، ﷺ ، أنه ما كان يعلم من هذا العلم ، ولا اتهم به ، ولا رُمي به . وأما الكهنة فإنهم يصيبون كثيرًا ويخطئون كثيرًا . وأخبار الأنبياء ، عليهم السلام ، لا يوجد فيها كذب[٦] البتة . وما يقوله أصحاب الفأل والرجز ، فأبعد عن الإصابة مما[٧] يقوله الكهنة . فسقط ما يقوله[٨] السائل .

ومما يدل على صدقه ﷺ وكونه على بصيرة[٩] من أمره وقوة يقينه في دينه[١٠] ، ما أورده على أهل الكتابيْن المنكريْن لنبوته . فقال لليهود : ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (الجمعة ، ٦) . وقال للنصارى بعد ما ذكر[١١] أحوال عيسى ﷺ : ﴿تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ﴾ (آل عمران ، ٦١) . فامتنع اليهود من تمني الموت ، والنصارى من الملاعنة . فلولا علم أهل

---

(١) ب : - قد .
(٢) ب : - أصحاب .
(٣) ب : الكاهن .
(٤) أ : والرجزة .
(٥) ب : أمكن .
(٦) أ : الكذب .
(٧) ب : فيما .
(٨) ب : ما قاله .
(٩) ب : ثقة .
(١٠) أ : ترتبه!!!
(١١) أ : بعد ذكر .

الكتاب بنبوته وصدقه ، وتوقعهم نزول[١] ما تحداهم به ، وكونه ﷺ على بصيرة[٢] من نزول ذلك بهم لو[٣] أجابوه إلى ما دعاهم إليه ، لما أقدم على دعائهم إلى كلمة يسيرة سهل التكلم بها ، ويفتضح بها لو كان كاذبًا . وإذا صحت نبوته ﷺ ، فإنا نعلم بها[٤] نبوة من قبله من الأنبياء عليهم السلام ؛ ونعلم بخبره ﷺ أن القرآن كلام الله تعالى . وقد تضمن الخبر عن[٥] نبوة من تقدمه ؛ فوجب الإيمان بنبوته .

(١) أ : لصدق .
(٢) ب : + أمره و .
(٣) ب : لما .
(٤) أ : أنها .
(٥) ب : – الخبر عن .

باب في ذكر شبه المنكرين لنبوته ﷺ والجواب عنها

أما من لا يقول بإثبات الصانع وينكر النبوة لإنكارهم ذلك فقد ذكرنا ما يكون/١٢٤ب شبهة لهم، وأجبنا عنها.

وأما أهل الكتاب المنكرون لنبوته، ﷺ، فالذين أنكروها[1] لأنه لم يظهر عليه معجز فقد تقدم بطلانه بما شرحنا من معجزاته ﷺ. فأما [٩٢ب] اليهود فقد قالوا إنه جاء ينسخ شريعة موسى ﷺ، فلا يجوز أن يكون نبيًا صادقًا. وهم على فرقتين: منهم من أحال النسخ من جهة العقل، ومنهم من أجازه[2] من جهة العقل، وزعم أن شريعة موسى لا يجوز أن تنسخ بحديث رووه عنه ﷺ، سنذكره إن شاء الله.

والذي يدل على بطلان قوله من أحال النسخ، أن النسخ ليس إلاّ إزالة مثل الحكم الشرعي بدليل شرعي متراخٍ عن الأول. وأحكام الشرع يجوز أن تتغير المصلحة فيها بالأوقات، فيكون الفعل مصلحة في وقتٍ ويصير[3] مفسدة في وقت بعده. ويجري الأمر في أحكام الشرع مجرى المصالح من أفعاله تعالى كالمرض والفقر إلى غير ذلك. فكما أنه تختلف بالأوقات والمكلفين، فكذلك[4] الشرعيات. فسقط بهذا قولهم إن النسخ يدل على البداء، أو على أمر بقبيح، أو نَهْي عن حسن؛ لأن الدّالّ على البداء هو النهي عما يتناوله الأمر على الوجه الذي يتناوله، والوقت واحد، والمكلَّف والمكلِّف واحد. ومتى تغاير واحد[5] من ذلك لم يدل على ما قالوه.

وقد بينا أن في النسخ يتغاير الفعل والوقت؛ لأنه نهى عن مثل الحكم متراخيًا عن الأمر بمثله، وبطل قولهم أيضًا: لو جاز النسخ لأدى إلى[6] أن يصير الحق باطلا، وما

---

(١) ب: أنكرونها.
(٢) ب: أجاز النسخ.
(٣) ب: + مثله.
(٤) أ: وكذلك.
(٥) ب: تغايروا حدًا.
(٦) أ: - إلى.

يستحق به المدح والثواب يستحق به الذم والعقاب ؛ لأن مثل الحق[١] يجوز أن يكون باطلاً ويستحق به العقاب ، ألا ترى الدواء[٢] يكون مصلحة في وقت ومثله يكون مفسدةَ في وقت آخر .

فإن قالوا : كيف يجوز أن يدل الدليل العام في الأفعال والأوقات على حُسن فعل أو وجوبه ، ثم لا يدل على وجوب مثله؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يدل الدليل ، في زمان دون زمان ، أو موضع دون موضع .

قيل لهم : إنا بالدليل الناسخ نعلم أن الحكيم ما دلنا على وجوب أمثاله في جميع الأوقات ، وإنما دلنا على وجوب بعضها . وإذا جاز أن يدلنا بالمخصص المقارن على أنه أراد بعض ما تناوله الخطاب بظاهره ، فكذلك بالمتراخى عنه .

فإن قالوا : إن المخصص لو تراخى عن العام لكان فيه تأخير البيان لخطاب الحكيم ، وذلك محال .

قيل لهم : إنا لا نجوّز أن يطلق الحكيم الخطاب الذي تستنسخه الآيات يقترن به الإشعار بالنسخ . ومتى قرن به ذلك صار خطابه دالاً على المراد على الجملة في الأوقات . ثم نعرف من[٣] بعد ، بالدليل الناسخ ، تفصيل المراد به ، فيعصم[٤] بالإشعار المقترن به المخاطب /١٢٥أ عن اعتقاد ظاهر الخطاب ، فيسلم من الجهل ، ويعتقد أنه يستنسخ أمثال الفعل المأمور به فلا يتأخر[٥] البيان عن وقت الخطاب ، وإنما يتأخر البيان المفصل ، وذلك جائز لأنه لا حاجة بالمكلف إليه عند الخطاب ، وإنما نحتاج إليه للفعل والامتناع عن أمثاله متراخٍ ، فيتراخى بيانه .

وأما الكلام على الفرقة الثانية الذين[٦] قالوا : ذكر في التوراة[٧] تمسكوا بالسبت أبدًا ، وقيل فيه : تمسكوا بالسبت عهدًا لكم ، ولذريتكم الدهر ، أو قال : ما دامت السموات [٩٣أ] والأرض . قالوا : فلا يجوز أن ننسخ التمسك بالسبت . فمن جاء بنسخه[٨] فهو كاذب .

---

(١) أ : الحكم .
(٢) أ : الدوى .
(٣) أ : – من .
(٤) أ : يمكن أن تقرأ يغتم .
(٥) أ : – فلا يتأخر .
(٦) ب : – الذين .
(٧) الناسخ يكتب دائمًا التوراة بالتاء المفتوحة هكذا : التورات .
(٨) أ : به .

والجواب أنا لا نعلم صحة ما تقولونه من التوراة بخت نَصَّر ، فإنه انتهى نقلها[١] إلى واحد حين قتل الحافظين لها وأحرق نسخ التوراة . ولأن ما نقلوه من التوراة نحو لفظ التأييد ، وما دامت السموات والأرض ، والدهر يجوز أن يريد به المبالغة في التمسك به الأزمنة الطويلة ، ألا ترى أن المخاطبين به ، في حال الخطاب ، يعلمون[٢] أنه ينقطع عنهم تكليف التمسك به ، وأنه أريد بهذه الألفاظ التوسيع والمجاز في حقهم[٣] .

وحكى شيخنا أبو الحسين عن التوراة أحكامًا قرن بها التأبيد ، وأريد بها[٤] أوقاتًا متقطعة : منها أنه قيل في العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة . فإن أبى[٥] العتق فلتثقب أذنه ويستخدم أبدًا ، وقال في موضع آخر خمسين سنة . وفيه أيضًا في البقرة التي أمروا[٦] بذبحها أنه يكون ذلك لكم[٧] سُنَّةً أبدًا . ثم انقطع التعبد بها عندكم . فصح أن لفظ التأبيد : إما أن يفيد في التعبد أوقاتًا متقطعةً من جهة العرب ، أو يفيد الدوام في الأصل ، إلا أنه يجوز أن يحمل على الأوقات المتقطعة بدليل . فينبغي أن يعرضوا عن التمسك عن مثل هذه الألفاظ وينقلوا الكلام معنا إلى الكلام في صحة نبوة محمد ﷺ ، وظهور المعجزات عليه .

ثم يقال لهم : أفتوجبون في هذه[٨] الألفاظ التي ذكرت في توراتكم وقرن بها التأبيد[٩] ، وأريد بها أوقاتًا متقطعة أنها اقترن بها الإشعار بالنسخ أم لا توجبون ذلك؟ فإن لم يوجبوا[١٠] ذلك قيل لهم : جوزوا مثله فيما قلتم[١١] في السبت ، وأن أريد به التمسك أوقاتًا متقطعة وإن أوجبوا ذلك قيل لهم : إن البشارات بمحمد ﷺ قد اقترنت بالأمر بالتمسك بالسبت ، فقامت مقام التصريح بالإشعار بالنسخ .

---

(١) أ : فعلها .
(٢) أ : يعلموا ، ب : علموا .
(٣) أ : حقه .
(٤) ب : به .
(٥) أ : أبا .
(٦) أ : + من .
(٧) ب : - لكم .
(٨) ب : - هذه .
(٩) هكذا قرأناها ، ويجوز أن تقرأ : التأييد!!
(١٠) ب : يوجبون .
(١١) يمكن أن تقرأ : فعلتم .

فإن قالوا : إن موسى عليه السلام يبين أن المراد ، فيما ذكرتموه من أحكام/١٢٥ب التوراة ، ليس هو الدوام .

قيل لهم : أيبين[(١)] ذلك مقترنًا بها أم متراخيًا؟ فإن قالوا : مقترنًا بها قيل لهم : فيجب أن ينقل معها فلم ينقل .

فإن قالوا : إنها و[(٢)] إن لم تنقل[(٣)] فإنا علمنا أنها اقترنت به لعلمنا أن البيان لا يتأخر عن الخطاب .

قيل لهم : جوزوا مثله[(٤)] فيما نقلتم من حكم السبت . وإن قالوا : تبين المراد بها متراخيًا عنها قيل لهم : إذا جاز أن يؤخر بيانها ، ثم بينها من بعد ، جاز أن يبشر بنبي يأتي من بعده ، ويَكِلُ بيان التمسك بالسبت إليه .

فإن قالوا : نحن نعلم باضطرار ، من دين موسى ، أن شريعته لا تنسخ أبدًا كما تدعون مثله في شرع محمد عليه السلام .

قُل[(٥)] : لو كان الأمر ، كما تدعون ، لكان لكل المكلفين إلى يوم القيامة طريق إلى العلم بذلك ، ولسنا نجد طريقًا إلى العلم بما تدعون . يبين هذا أن فرقة منكم لا تقول في إنكار نبوة مَنْ بعده على ما ذكرتم الآن . ونقول : إن القول في أن السبت لا ينسخ مشتبه ، ونعول في إنكارها[(٦)] نبوة نبينا عليه السلام على أنه لم تظهر عليه معجزة . والنصارى ، مع كثرتهم وقراءتهم للتوراة ، وقولهم بصحة دين موسى عليه السلام لا تعرف[(٧)] ما ادعيتم .

فأما دعوانا في ذلك ، في دين محمد عليه السلام ، فإنه يعرفه من دينه المخالفُ [٩٣ب] والموافقُ . وإنما كان المخالف لإنكاره نبوته لا يصدق بذلك . وألزمهم شيوخنا ، فقالوا : هل عنى موسى ، عليه السلام ، أن يتمسك المكلفون بالسبت ، وإن جاء بنسخه نبي صادق ، أو إذا لم يجئ به نبي صادق؟

(١) ب : أبَيِّن .
(٢) أ : - و .
(٣) ب : تنتقل .
(٤) أ : - مثله .
(٥) ب : قيل له .
(٦) ب : إنكاره .
(٧) أ : لا يعرفون .

فإن قالوا : إذا لم يجئ به نبي صادق لزمهم أن ينقلوا كلامهم إلى صحة نبوته ﷺ ، وإن قالوا بالأول لزمهم تكذيب النبي الصادق . ولو جاز ذلك لجاز تكذيب موسى في أخباره . وإذا ثبت نبوته ﷺ قلنا إن كل ما جاء به من الشرائع فهو حق ، وكل ما أخبرنا به فهو صدق . وعلمنا ، من دينه ﷺ ، أنه مبعوث إلى كافة الخلق : الإنس ، والجن ، ونطق بذلك القرآن أيضًا ، قال تعالى : ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (فاطر ، ٢٤) ، وقال تعالى : ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ . . . إلى قوله : يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ﴾ . (الأحقاف ، ٢٩- ٣١) .

وعلم[١] أيضًا من دينه أنه آخر الأنبياء ، وأنه مبعوث إلى المكلفين إلى يوم القيامة ، ونطق بذلك القرآن ، قال تعالى : ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾(الأحزاب ،٤٠) ، وقال تعالى : ﴿لأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾(الأنعام ،١٩) . فإذا كان مبعوثا إليهم إلى يوم القيامة ، لم يكن بد من أن يكون لهم طريق إلى معرفة شرعه ﷺ .

(١) أ : وعلمنا .

١٢٦أ /باب(١) في ذكر الطريق إلى معرفة شرعه عليه السلام

اعلم أن المكلفين بشرعه ، عليه السلام ، على ضربين : أحدهما متمكن من معرفته بالنظر في أدلة الشرع ، والثاني غير متمكن من ذلك . فالأول هم العارفون بلغته عليه السلام ، الضابطون(٢) لأدلة شرعه : وهو كتاب الله تعالى ، والسنة المعلومة ، والإجماع على اختلاف في كونه دليلاً موصلاً إلى العلم أو موصلاً(٣) إلى ظن الحكم ، والسنة المظنونة والقياس ، العالمون بكيفية الاستدلال بهذه الأدلة ، على أحكام شرعه عليه السلام ، والطريق(٤) إلى معرفة هذه المعلومة ليس إلا النقل المتواتر . فأما السنة(٥) المظنونة فأخبار العدول من الرواة . فإن لم يوجد ، للحكم الواحد من هذه الطرق ، فالرجوع إلى الاجتهاد في الإمارات ، وهي علل الأحكام ، وهو القياس .

والفقهاء يسمون أخبار الآحاد والقياس أدلة . وأصحابنا يسمونها أمارات . والخلاف في ذلك خلاف في عبارة . فإن فقد المكلف هذه الطرق إلى الحكم الشرعي فالرجوع إلى حكم العقل . ونعلم – حينئذٍ – أنه حكم الشرع .

والإمامية يقولون إن الطريق إلى معرفة شرعه ، عليه السلام ، من(٦) بعده ، ليس إلا قول الإمام . وربما ينكرون أن التواتر طريق إلى العلم بالسنة المعلومة ، إلا إذا كان فيه قول إمام الزمان عندهم ، ويمنعون(٧) من الرجوع في معرفة الأحكام إلى الآحاد والقياس . والكلام معهم في ذلك موضعه أصول الفقه . وذلك علم بانفراده نعلم فيه أقسام الخطاب وكيفية الاستدلال بها ، وشروط أخبار الآحاد ، والقياس . وكل ذلك لا بد من العلم به حتى نتمكن من معرفة الأحكام الشرعية بطرقها .

---

(١) ب : – في .
(٢) أ : – الضابطون ، + أيضًا .
(٣) أ : – إلى العلم أو موصلاً .
(٤) ب : والطرق .
(٥) ب : السنن .
(٦) أ : لمن .
(٧) ب : ويمتنعون .

وأما القسم الثاني من[١] المكلفين بشرعه فهم العوام، وهم الذين لا يتمكنون من معرفة أحكام الشرع بالنظر في طرقها، فطريقهم إلى معرفة أصول الشرائع التواتر. وطريقهم إلى [٩٤أ] العمل[٢] بفروعها الرجوع إلى قول المجتهدين، فهذا هو الطريق إلى معرفة شرعه[٣] عليه السلام للمكلفين بها.

واعلم أن الشرع إنما وجب العلم به؛ لأن العلم[٤] به لطف في التكليف العقلي ولا يمكن العمل[٥] به إلا بالعلم على ما تقدم. والتكليف العقلي وهو[٦] ما قدر[٧] الله تعالى في العقل[٨] العلم به من أحكام الأفعال نحو العلم بوجوب دفع الضرر عن النفس المظنون أو[٩] المعلوم، ووجوب رد الأمانات /١٢٦ب على أهلها، وقضاء الدين، وشكر المنعم، وحسن المحسنات نحو[١٠] الإحسان إلى الغير، وقبح المقبحات كقبح الظلم والكذب، والأمر بالقبيح، إلى غير ذلك.

ومعنى قولنا إن العلم[١١] به لطف فيه أنه متى عمل[١٢] به كان أقرب إلى أن يؤدي إلى التكاليف العقلية أو يؤديها. وقد بين تعالى، في كثير من العبادات الشرعية، أنها لطف في ترك القبائح، فقال: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت، ٤٥)، وقال في الصوم: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة، ١٨٣). وبين في شرب الخمر أنه مفسدة، فقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة، ٩١). فعلمنا أن ما عدا ذلك من العبادات الشرعية

(١) أ – من.
(٢) أ: العلم.
(٣) أ: تشريعه.
(٤) ب: العمل.
(٥) أ: العلم.
(٦) أ: – هو.
(٧) ب: ما قرر.
(٨) ب: + من.
(٩) ب: و.
(١٠) أ: بوجوب.
(١١) ب: العمل.
(١٢) أ: علم.

والمقبحات الشرعية مصالح ومفاسد في العقليات . ولأنا لا نجد لهذه العبادات جهة وجوب أو حسن في العقل إلا كونها مصلحة في العقليات ، والفعل لا يجب من دون جهة وجوب فعلمنا أن جهة وجوب[١] الواجب منها كونه[٢] مصلحة ، وجهة[٣] المندوب منها أنه مصلحة في المندوبات العقلية[٤] ، أو هي تتمة للواجبات[٥] الشرعية ، على معنى أن عند العمل في المندوبات[٦] منها ما[٧] تكون الواجبات أدعى إلى العقليات . وكذلك المقبحات الشرعية[٨] ليس لها جهة قبح في العقل إلا كونها مفسدة[٩] في العقليات ، فكان ذلك جهة قبحها؟

فإن قيل : ما أنكرتم أن تجب الشرعيات لأنها شكر لله تعالى على[١٠] نعمه[١١] والمقبحات كفران لنعمه[١٢]؟

قيل له : إن عنيت بقولك إنها شكر لله[١٣] لنعمه تعالى يجب آداؤها على جهة الشكر له تعالى ، فكذلك نقول . يبين هذا أنه يجب أن تؤدي الشرعيات عبادة لله تعالى . والعبادة ليست إلا نهاية تعظيم المنعم بحسب أحواله ونعمه[١٤] العظيمة . وهذا هو[١٥] نهاية شكر المنعم على نعمه . وقال تعالى : ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا﴾ (سبأ ، ١٣) . إذاً[١٦] أريد به أن تأتوا بأعمالكم[١٧] شكرًا لله تعالى . وإن عنيت به[١٨] أن نفس هذه

---

(١) أ : – وجوب .
(٢) أ : كونها .
(٣) ب : ووجه .
(٤) أ : العقليات .
(٥) أ : الواجبات .
(٦) ب : بالمندوبات .
(٧) ب : – ما .
(٨) أ : – الشرعية .
(٩) ب : مفاسد .
(١٠) ب : – على .
(١١) ب : للنعمة .
(١٢) ب : للنعمة .
(١٣) أ : – لله .
(١٤) ب : والنعمة .
(١٥) أ : – هو .
(١٦) أ : وإذاً .
(١٧) أ : بأعماله .
(١٨) أ : – به .

الأفعال حقيقتها حقيقة الشكر فليس[١] الأمر كذلك ؛ لأن حقيقة الشكر هو توطين القلب على تعظيم المنعم لمكان نعمه ، وفي[٢] العرف هو الاعتراف بنعمة المنعم تعظيمًا له لمكان نعمه . وليس القيام والقعود ، والصوم ، وتوطين القلب ، أو اعتراف باللسان بنعمة المنعم ، وإن كانت تكشف عن توطين القلب وتعظيم المنعم .

والدليل الكاشف عن الشيء[٣] هو غير لما[٤] يكشف عنه . ومما[٥] يدل على أن حقيقتها /١٢٧أ ليست بشكر ، أن هذه العبادات لا تجب ولا تحسن قبل الشرع فيدخلها[٦] النسخ ، وتقبح في بعض الأوقات ، فلا تجب على الدوام . والشكر بخلاف ذلك كله ، فصح ما ذكرناه .

ولما كان الطريق إلى اكتساب العلم [٩٤ب] بالأصول التي قدمناها هو النظر الصحيح في الأدلة ، وجب أن نشرح القول في ذلك ، وإن كنا قد أشرنا إلى جملة منه في أول الكتاب .

---

(١) أ : ليس .
(٢) أ : - و .
(٣) أ : شيء .
(٤) أ : ما .
(٥) أ : وما .
(٦) أ : ويدخلها .

باب القول في ماهية النظر

اختلف الناس في ذلك : فحكى قاضي القضاة عن الشيخ أبي الهذيل قريبًا مما يختاره شيخنا أبو الحسين في حقيقة النظر ، ونختاره نحن ، وهو أن النظر هو التأمل الذي يتضمن ترتيب[١] اعتقادات أو[٢] ظنون لنتوصل بها إلى الوقوف على الشيء باعتقاد أو ظن .

وأما النظر الصحيح فهو ترتيب علوم أو ظنون بحسب العقل ، لنتوصل بها[٣] إلى علم أو ظن . ونعني بقولنا بحسب العقل أن[٤] يكون ترتيب المقدمات ، التي هي العلوم أو الظنون صحيحًا ، بأن تتعلق الثانية بالأولى . وذلك كقولنا : إن الجسم لا يسبق في الوجود محدثًا واحدًا . وكل ما لا يسبق في الوجود محدثًا واحدًا فهو محدث . والمقدمة[٥] الثانية متعلقة بالأولى ، ألا ترى أنه يتكرر في المقدمتين قولنا محدث . ولو كان بدل[٦] الثانية قولنا : الشمس طالعة لما تعلقت بالأولى ، ولم يكن الترتيب صحيحًا .

وذكر قاضي القضاة أن النظر جنس بانفراده من أفعال القلوب ، ليس باعتقاد ، ولا ظن ، ولا إرادة ، ولا كراهية . قال : وإنما قلت ذلك ؛ لأن للنظر أحكامًا لا تصح في غيره من أفعال القلوب : منها أنه لا يصح إلا مع الاشتباه ، ومنها أنه إذا وجد على شرطه أزال الاشتباه ، ومنها أن فاعله تلحقه مشقة بفعله . وليس كذلك سائر أفعال القلوب . وجعل هذا أيضًا اعتراضًا على قول أبي الهذيل ، وهو أن النظر لو كان من جنس الاعتقاد لما لحق الناظر مشقة في فعله ؛ لأنه لا مشقة في فعل شيء من الاعتقادات والصحيح ما اخترناه . والناظر ، الطالب للعلم والظن ، لا يجد من نفسه إلا ما ذكرنا[٧] . يبين هذا أنه لو طولب بتصحيح مذهبه فإنه لا يذكر في ذلك إلا ما ينبئ عن نظره الموصل له إلى العلم ،

---

(١) أ : ترتب .
(٢) أ : و .
(٣) ب : به .
(٤) أ : - أن .
(٥) ب : فالمقدمة .
(٦) يجوز أن تكون : تدل!!
(٧) ب : ما ذكرناه .

ومتى عبّر عن ذلك لم يكن إلا[١] عبارة عن ترتيب المقدمات التي[٢] تقتضي أن العلم المكتسب داخل في جملتها .

وأما قول القاضي : إن المشقة تلحق الناظر فإنما يجدها للتأمل الذي ستحصر به المقدمات . وليس التأمل إلاّ تفريغ القلب عن الاشتغال بذكر[٣] غير المقدمات/١٢٧ب المفضية إلى العلم المكتسب ؛ ولأجل هذا التفريغ[٤] نجد المشقة .

فإن قال : إن هذا التأمل عندي هو النظر قيل له : إن النظر لا بد من أن يوصل إلى العلم ، والتأمل يصح وجوده من دون ترتيب المقدمات ، فلا يوصل[٥] إلى العلم ، ألا ترى أن المصلي يقرأ متأملاً فيما يقرأه ، ولا يصل بذلك إلى علم ، وتلحقه بذلك مشقة ؛ فعلم أنه السبب في المشقة ، وأنه لا بد من أن يتضمن هذا التأمل ترتيب اعتقادات[٦] أو علوم أو ظنون ، حتى يوصل إلى اعتقاد أو ظن صحيح .

وإذا صح ما ذكرنا انقسم النظر إلى ما يوصل إلى علم أو ظن صحيح[٧] ، وإلى ما لا يوصل إلى علم أو ظن صحيح . فالموصل [٩٥أ] إلى علم[٨] ما كانت مقدماته علومًا ، وكان ترتيبه صحيحًا ، وكذلك الموصل إلى ظن صحيح ما كانت مقدماته ظنونًا أو علومًا وظنونًا صحيحة . مثال ذلك أن تعلم دخانًا ، وقد علمت أن الدخان لا يكون إلا من[٩] نار ، فتعلم النار . ولما كانت هذه المقدمات علومًا كان اعتقادك أنه لا بد من نار علمًا . ومثال[١٠] ذلك في اكتساب الظن أن تظن الأمارة بخبر الواحد العدل نحو أن يخبرك أن السماء مغيمة غيمًا كثيفًا . وتعلم أو تظن أنه في أوان الخريف . ويغلب على ظنك أنها

---

(١) أ : - إلا .
(٢) ب : الذي .
(٣) أ : بتذكر .
(٤) ب : الفريع!!
(٥) أ : فلا يصل .
(٦) أ : الاعتقادات .
(٧) ب : - صحيح .
(٨) ب : العلم .
(٩) أ : - من .
(١٠) أ : + من .

تمطر ، وهذا هو الظن المكتسب . والذي لا يوصل إلى علم أو ظن صحيح فهو ما كانت مقدماته اعتقادات ليست بعلوم أو هي جهالات ، أو بعضها غير علوم وليست بظنون صحيحة ، فيكون ما يجده هذا الناظر من اعتقاد أو ظن غير علم ولا ظن صحيح . ومن هذه الجهة[١] يقع الغلط في الأنظار .

وشيوخنا يقولون ، في النظر الصحيح ، إنه لا بد من[٢] أن يتعلق بالدليل على الوجه الذي يدل ، وهذا موافق لما قلناه . يبين هذا أن نظرنا بأن للجسم محدثًا ، وهو قولنا بأن الجسم محدث ، وكل محدَث[٣] لا بد له من محدِث متعلق بالدليل الذي هو الجسم ، ومتعلق به على الوجه الذي له يدل على المحدث وهو حدوثه . فمقدمات الاستدلال متعلقة بذات الدليل الذي هو الجسم ، وعلى وجهه[٤] الذي هو الحدوث الذي هو متعلق بالمحدث .

وتعلق الدليل بالمدلول عندهم على ضربين : أحدهما أنه لولا المدلول لما كان الدليل أو ما يشتبه[٥] بذلك . والثاني أنه لولا الدليل لما كان المدلول أو ما يشتبه بذلك . مثال للأول دلالة على صحة الفعل على كون فاعله قادرًا ، لأنه لولا المدلول ، وهو كونه قادرًا ، لما كان الدليل ، وهو صحة الفعل . فكان/١٢٨أ كونه قادرًا مؤثرًا في صحة الفعل على الحقيقة . فيدل التأثير على مؤثره . ومثال ما شُبه بذلك[٦] دلالة المعجزة على صدق من ظهر عليه . وهو أنه ، لولا صدقه ، لما أظهر الحكم عليه[٧] ، فيصير[٨] صدقه كالمؤثر في ظهوره وإن لم يكن مؤثرًا في حال الحقيقة . ومثال الثاني هو دلالة المؤثر على تأثيره كدلالة كونه تعالى حيًا على كونه مدركًا ، أو كدلالة الثقل على الهُوِّي إذا لم يكن مانع من نزوله . فلولا الثقل للمؤثر في النزول لما كان النزول الذي هو تأثيره . ومثال ما يشتبه

---

(١) أ : الحقة!!
(٢) ب : – من .
(٣) أ : – وكل محدث .
(٤) ب : وجه .
(٥) ب : أو ما يشبه .
(٦) أ : ما يشبه ذلك .
(٧) أ : – عليه .
(٨) أ : في أصير .

بذلك استدلالنا بوجوب وجود القديم على وجوده لم يزل[١] واستحالة عدمه ؛ لأنا علمنا وجوب وجوده لذاته لم يزل . ويتبع ذلك استحالة عدمه ؛ لأن جواز العدم عليه مُنافٍ لكونه واجبَ الوجود بذاته . فصار وجوب وجوده بذاته كالمؤثر في وجوده لا يزال واستحالة عدمه .

ومثال القسم الأول من الاستدلال بالأمارات[٢] على الظن استدلالنا بالصراخ في دار وحضور الجنازة بالباب على وفاة إنسان في تلك الدار . فيكون الصراخ وحضور الجنازة كالتأثير الصادر عن وفاته ، فيغلب على ظننا وفاة إنسان في تلك الدار .

ومثال القسم الثاني في ظننا الغيم[٣] الكثيف في أوان الخريف ، فإنه يدل على نزول المطر ، فالغيم كالمؤثر في نزوله في الأغلب ، فيغلب على ظننا [٩٥ب] نزول المطر . والمعتبر في هذه الأقسام هو تقدم علمنا : إما بالأثر أو بالمؤثر ، فيلزمه مدلوله . وإذا[٤] سبق علمنا بالتأثير فإنا نعلم به المؤثر ، لأنه لولا حصوله بعد علمنا بحصول تأثيره لما حصل . وسواء كان المؤثر موجبًا أو قادرًا مختارًا ؛ لأن القادر عند قوة دواعيه إلى الفعل وزوال الموانع[٥] لا بد من أن يكون فاعلاً ، فيشبه الموجب من هذا الوجه . وإذا تقدم علمنا بالمؤثر وزوال الموانع[٦] من حصول تأثيره فلا بد من العلم بحصول تأثيره ، وهو المدلول ، وإلاّ بطل كونه مؤثرًا فيه .

---

(١) أ : لا يزال .
(٢) أ : بالا ماره .
(٣) أ : للغيم .
(٤) ب : فإذا .
(٥) أ : المانع .
(٦) أ : المانع .

باب في أن النظر الصحيح يولد العلم

يدل عليه أن العلم يجب وقوعه عند هذا النظر، وبحسبه، فيجب أن يكون متولدًا عنه، كما في سائر الأسباب[١] . ونعني بقولنا يقع بحسبه أنه يحصل لنا العلم[٢] بالمدلول الذي يطلبه بالنظر في دليله، ولأنه يكثر بكثرته، ويقل بقلته . ولأنا[٣] متى نظرنا في أدلة كثيرة، فإنه تحصل لنا علوم بمدلولات كثيرة . وإنما قلنا إن العلم يجب وقوعه عند هذا النظر؛ لأنا متى نظرنا النظر الصحيح في الدليل فإنا نجد أنفسنا عالمة بالمدلول على طريقة واحدة[٤] ، مع السلامة . ولو[٥] نظرنا ذلك، لما وجدنا أنفسنا عالمة[٦] في[٧] طريقة للأسباب[٨] المولدة . فوجب القول بأنه يوجبه ويولده .

فإن قيل/١٢٨ب ما أنكرتم أن يكون الناظر يختار فعل العلم عند هذا النظر، فلا يكون النظر مولدا له؟ يبين هذا أن عند قوة الدواعي لا بد من أن يختار القادر الفعل، فجاز أن يشتبه بالموجِب .

قيل له : إنا، بعد النظر الصحيح وسلامة الحال، يتعذر علينا دفع العلم المكتسب عن نفوسنا، وإن خبرنا[٩] أنفسنا : هل يمكننا الامتناع منه، فلو[١٠] كان فعلاً اختياريًا لأمكن ذلك، كما لو قوت[١١] دواعينا إلى القيام، وأردنا أن نخير[١٢] أنفسنا هل يمكننا الامتناع منه؟ فإنا لا نقوم . ولو علمنا دخانًا ولم نشك فيه أنه دخان، وسبق علمنا بالتجربة أنه يستحيل وجوده من غير نار ورتبنا ذلك في أنفسنا، وخيرنا[١٣] أنفسنا في أن نمتنع من الاعتقاد بأنه لا بد من نار فإنه يتعذر ذلك . فعلمنا أنه ليس بفعل اختياري .

---

(١) ب : + والمسببات .
(٢) ب : العمل .
(٣) أ : لأنا .
(٤) ب : واحد .
(٥) ب : ولولا .
(٦) ب : + فحصل .
(٧) ب : فيه .
(٨) ب : الأسباب .
(٩) ب : أجرينا .
(١٠) أ : لو .
(١١) أ : قوته .
(١٢) ب : نجرب .
(١٣) ب : وجربنا .

فإن قيل : أليس[1] خصومكم ينظرون[2] في أدلتكم مثل نظركم ، ثم لا يعلمون مثل علمكم ، فهل دل على أنكم تختارون العلم عند النظر؟

قيل له : إنا لا نسلم أنهم ينظرون مثل نظرنا ؛ لأنهم لو لم يسبق الظن بمقدمات استدلالنا لما أمكنهم أن لا يعلموا[3] مثل علمنا . يبين هذا أنا اتفقنا في مقدمات ضرورية ، ورتبناها في أنفسنا في أنا نتفق في العلم المكتسب . وإنما يقع الاختلاف إذا اعتقدوا في مقدمات استدلالنا أنها غير علوم ، أو في بعضها . وشرطنا نحن في توليد النظر العلم ، أن يكون للحال ، حال سلفه ، وعنينا هذا الوجه . وليس بممتنع[4] أن يقف توليد النظر العلمَ على زوال الموانع[5] من توليده ، كما[6] في سائر الأسباب[7] ، ويكون ما اعترض لهم في مقدمات استدلالنا مانعًا من توليد نظرهم ، مثل علمنا .

فإن قيل : ومن أين لكم أن ما تجدونه [٩٦أ] عند النظر هو علم ، وقد خالفكم في ذلك أقوام ، وقالوا : إن العلوم ليس إلا البداية ، وما عدا ذلك فليس بعلم .

قيل له : إنا نعارضهم بمعارضة ثم نجيبهم من بعد عن السؤال ، فنقول لهم : بماذا علمتم أنه لا علم إلا ما ذكرتم؟ وأن المكتسب بالنظر ليس بعلم؟ أباضطرار علمتم ذلك أم باستدلال؟ فإن قالوا باستدلال ، سلموا أنه يوصل إلى العلم باستدلال ، وبطل مذهبهم . وإن قالوا باضطرار كابروا ؛ لأن من يدّعي العلم الاستدلالي بالدخان على النار ، وبالبناء على الباني ، وبأن ما لا يسبق محدثًا واحدًا[8] فهو محدث ، إن ذلك علم ضروري أقرب إلى الحق ممن يدعي أنه يعلم باضطرار أن ذلك ليس بعلم .

وأما الجواب فنقول : إن المكتسب يكون تفصيلاً[9] لجملة /١٢٩أ العلم الداخل في الاستدلال كاستدلالنا بأن هذا الظلم قبيح لعلمنا أن[10] هذا الضرر ظلم ، وعلمنا أن كل

---

(١) ب : ليس .
(٢) أ : ينتظرون .
(٣) أ : ألاّ يعلمون .
(٤) أ : يمتنع .
(٥) أ : المانع .
(٦) أ : كان .
(٧) أ : للأسباب .
(٨) ب : محدث واحد .
(٩) في الأصل : تفصلاً .
(١٠) أ : بأن .

ظلم قبيح ، فهذا الضرر قبيح . وإذا كان المجمل علمًا[١] فما هو من تفصيله[٢] هو علم لا محالة . فصح أن النظر طريق من طرق العلوم .

وأما ما حكي عن أبي عثمان الجاحظ أن العلم المكتسب يقع بطبع الحي ، فإن عني به كون الحي ناظرًا فهو مخالف في عبارة . وإن عني به أمرًا آخر قيل له : إنا نجد العلم تابعًا للنظر ، واقعًا بسببه ، على ما بيناه . فلا يجوز أن يقطعه عنه ويعلقه بغيره مما لا يعلمه تابعًا له ، سواء عنى به صفة من صفات الحي التي نعلمها ، أو زائدًا على ما نعلمه من صفاته . يبين هذا أنا ذكرنا أن حقيقة النظر هو ترتيب علوم يكون المكتسب تفصيلاً لعلم داخلاً في الاستدلال ، كالذي ذكرنا في قبح الظلم المعين . فالعلم[٣] المجمل[٤] يضيف القبح إلى كل ظلم . والمكتسب يضيفه إلى معين هو جزء من الكل ، وكان[٥] لهذا النظر المتضمن للعلم المجمل من الاختصاص بالعلم المكتسب ما ليس لغيره من صفات الحي ، فكان أولى بأن يضاف إليه وجوب وجود العلم من غيره . وأيضًا فإن الله تعالى كلفنا اكتساب العلم ، فقال ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ﴾ (محمد ، ١٩) والخطاب للرسول ﷺ يكون[٦] خطابًا لأمته . ومدحنا على العلم ، فقال ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر ، ٩) . وهذا يدل على أن العلم من فعلنا . ولو كان واقعًا بطبع الحي لكان من فعل الله تعالى ؛ لأنه الفاعل للطبع . وكان ينبغي أن نمدح على الأفعال التي عندها يقع العلم ، لا على نفس العلم ، كما أنا لا نستحق المدح على إحراق النار للحطب إذا ألقيناه فيها . وقد حُكي عنه أنه كان يقول : إن العلم يقع بالطبع كإحراق النار ، وكان لا يصح[٧] التكليف[٨] بالعلم ، ويقول إنه يقع باضطرار . ثم يكلف القادر العمل[٩] بعده . فصح أن الذي أوردناه لازم له .

---

(١) أ : علمنا!!
(٢) أ : نقصله .
(٣) ب : بالعلم .
(٤) أ : للمجمل .
(٥) ب : فكان .
(٦) ب : - يكون .
(٧) أ : لا يصحح .
(٨) ب : التكاليف .
(٩) ب : العلم .

فأما النظر الصحيح في الأمارات هل توجب الظن أو تولده ، فالذي ذكرناه في توليد النظر للعلم من الأدلة يقضي أن يكون هذا النظر يولد الظن أيضًا ؛ لأن عند هذا النظر نجد الظن بحسبه ، مع السلامة . ونعني بالسلامة إذا لم تكن أمارة تعارض ما ننظر فيه من الأمارة أو أسبابها[١] في القوة . فإن ذلك كالمانع من توليد هذا النظر . ونعني[٢] بحسبه [٩٦ب] ما يعنيه بالنظر[٣] المولد[٤] للعلم /١٢٩ب .

وذكر قاضي القضاة أن النظر في الأمارات يولد الظن ، وإنما يختاره الناظر عنده . قال : لأنا نجد الناظرين في أمارة واحدة ، على حدٍ واحد يختلفون في ظن مدلولها[٥] كالناظرين في أمارات الشرع . فلو كان هذا النظر يولد الظن[٦] لما اختلفوا فيه .

والجواب أنا لا نسلم أن نظرهم فيها على حد واحد ، بل[٧] كل واحد منهم يعتقد في أمارته أنها أقوى من أمارة مخالفه . ومن شأن الأمارات أنها إذا تعارضت من كل وجه ، ولم يكن لبعضها ترجيح على بعض ، أنه لا يمتنع ، عند ذلك ، الظن لأجل البعض . فصار القول في الناظرين في الأمارات كالقول في الناظرين في الأدلة . ولهذا إذا كانت أمارة الظن واحدةً ، ولم تعارضها أمارة ، فإنهم يتفقون على ظن مدلولها ، كالأمارات في أمور الدنيا التي لا يختلف مدلولها[٨] في الأغلب كالحائط المائل ، ونزول المطر في أوانه عن الغيم الكثيف .

فأما النظر في الشبه ، فقد ذكر قاضي القضاة أنه لا يولد الجهل ، وإنما يختاره الناظر عنده . قال : لأن الشبهة لا تعلق لها بالمجهول ، وإنما يظنه الناظر . والنظر في الدليل لايولد العلم بالمستدل عليه بتعلقه بالمدلول . فإذا انتفى عن هذا النظر صح أنه لا يولد .

---

(١) ب : تساويها .
(٢) ب : يعني .
(٣) أ : – بالنظر .
(٤) أ : في المولد .
(٥) ب : في الظن في مدلولها .
(٦) ب : مولدا للظن .
(٧) أ : – بل .
(٨) ب : لا تختلف مدلولاتها .

ولقـائل أن يقـول : إن النظر في الدليل لا يولد لأجل تعلق الدليل بالمـدلول في نفسه ، وإنما يولد لأجل اعتقاد الناظر أنه الوجه الذي يتعلق به المدلول[١] . فإذا اعتقد ذلك الناظر في الشبهة لزم أن يولد نظره فيها هذا . يبين[٢] هذا أنا نجد في الناظرين في الشبهة من يزيد اعتقاده في تعلق الشبهة بالمجهول ، وقطعه على مقدمات استدلاله على قطع الناظر في الدليل على مقدمات استدلاله .

وقد ذكرنا في "المعتمد" أن الناظر ، في الشبهة لا بد من أن يكون مضطربًا[٣] في اعتقاداته التي تفرع عليها اعتقاده المكتسب أو في بعضها . ولا بد أن يخطر الحكيم بباله ما يقتضي هذا الاضطراب ، ليؤثي في اعتقاده الجهل من قبله ، وذلك في المنع من توليد نظره الجهل أقوى من الموانع العارضة من توليد نظر المستدل بالدليل . فأما[٤] إذا كان قاطعًا جهلاً منه على مقدمات استدلاله بالشبهة فلا بد أن يولد نظره الجهل ؛ إذ لا فرق بين منْ هذه حاله وبين المستدل بالدلالة .

---

(١) ب : له بالمدلول .
(٢) أ : بين .
(٣) أ : مضطرًا .
(٤) ب : وأما .

١٣٠ أ/باب في ذكر أحكام النظر

ذكر[١] قاضي القضاة أن النظر فيه مختلف ، وفيه[٢] متماثل ، قال : لأن النظر يتعلق بالمنظور فيه ، فإذا تغاير المتعلق وجب أن يختلف المتعلق ، كما في سائر المتعلقات . وأما المتماثل ، فهو ما يتحد متعلقه ، وهذا قد بناه على أصوله ، وهو أن النظر جنس بانفراده من أفعال القلوب ، وأنها معانٍ وذوات .

وقد ذكرنا نحن أن النظر هو جملة من الأفعال ، وهو بترتيب مقدمات .فإن عني بالاختلاف فيه أن مقدمات هذا الاستدلال على مدلوله مخالفة لمقدمات الاستدلال الآخر على مدلول آخر لم يأته ، وإن أراد [٩٧أ] بالمتماثل أن استدلال زيد مثل استدلال عمرو ، وهو ترتيب مقدمات متماثلة هو نظر متماثل لم يأته أيضًا .

قال قاضي القضاة : واختلف الشيخان في هل المختلف من الأنظار متضاد : فأبو علي يجعلها متضادة لامتناع نظرين في حالة واحدة ، وأبو هاشم يجعلها غير متضادة ؛ لأن كل نظرين مختلفين يتعلقان بشيئين . والمتضاد في المتعلقات[٣] لا بد أن يتعلقا بشيء واحد ، على العكس ، كالجهل والاعتقاد الذي ليس بجهل . قال : وإنما لا يجتمع النظران لأجل امتناع الدواعي إليها في حالة واحدة . وعندنا أنه لا تضاد فيها ، وإنما لا يجتمع النظر لأجل التأمل ؛ لأنه لا بد فيه من تفريغ القلب لاستحضار مقدمات الاستدلال وترتيبها . فليس[٤] يمكن[٥] أن يستحضر مقدمات نظرين في حالة واحدة . حتى إذا كانت مقدمات النظرين حاضرة عنده ومترتبة عنده أمكنه أن يكتسب علمين بنظرين في حالة واحدة ، وذلك كاستدلالنا[٦] بأمر الحكيم على تعجيل الفعل ، فإنه[٧] يعلم به وجوب ذلك الفعل والمنع من تأخيره . وإن أمكن أن ينفك أحد النظرين عن الآخر .

(١) أ : قال ذكر .
(٢) أ : - فيه .
(٣) هكذا في النسختين ولعلها : المتعلقان .
(٤) أ : وليس .
(٥) أ :- يمكن ، + على .
(٦) أ : بالاستدلال .
(٧) ب : - فإنه يعلم به وجوب ذلك الفعل .

قال : ومن حكم النظر أنه يحتاج إلى ما تحتاج إليه أفعال القلوب من حياة في القلب وتنبه ؛ لأن النظر يوجد في القلب . وعندنا أنا نجد في حال النظر أفعالاً في الرأس ونواحي الصدر . وبعد النظر نجد الإغناء في الرأس ، ثم الله أعلم بتفصيل ما نفعله ، وفي أي محل نفعله بعينه .

وأما الوجه الذي يصح معه أن ينظر ، فحكى قاضي القضاة عن أبي هاشم أن كون الناظر شاكًا في كون المنظور له ، وأن لا يكون . فأما إذا كان معتقدًا لكونه فإنه لا يصح منه أن ينظر ليعلم كونه . قال : لأن الناظر طالبٌ ، فلا يمكنه[1] طلب ما هو حاصل له/١٣٠ب . وقال قاضي القضاة عن نفسه : إن ذلك الوجه هو اعتقاد كون المنظور له غير مستحيل ، وأن لا يكون غير مستحيل . ثم هذا الاعتقاد لا يتخلص إلا وهو شاك في كونه ، وأن لا يكون . وهذا لا يحصل ، مع العلم بكون المنظور له ، ويصح مع ظن ذلك ، ومع اعتقاد[2] مضطرب . فأما إذا علم الشيء لنظر في دليل ، فهل يصح منه النظر في دليل آخر عليه؟ قال قاضي القضاة : لا يصح منه النظر ليعلمه ، وإنما يصح ليعلم أن ذلك الدليل دليلٌ عليه وله تعلق الأدلة ، حتى أنه ، لو وقعت له شبهة في الدليل الأول لأمكنه أن يعلم المدلول عليه للدليل الثاني .

وذكرنا نحن أنه عني بقوله : إنه يعلم كون الثاني دليلاً أنه يعلم أنه يحصل له علم بما له[3] يوصف دليلاً لم يصح ؛ لأن معنى ذلك هو أن مدلوله على ما يدل عليه هذا الدليل ، فيدخل فيه العلم بالمدلول عليه . وقد قال إنه لأجل[4] النظر فيه لا يحصل له العلم[5] بالمدلول عليه . وإن عني به أنه يحصل له علم بأنه لولا علمي بالمدلول عليه للدليل الأول يحصل لي علمٌ به لأجل هذا الدليل الثاني كان صحيحًا .

فأما هل في الأنظار قبيح ، فحكي قاضي القضاة ، عن أبي علي ، أنه [٩٧ب] كله حسن ، إلا بأن يكون مفسدة ، أو يقصد به فاعله وجهًا فاسدًا . وحكي عن أبي هاشم أنه

---

(١) أ : فلا يمكن .
(٢) ب : اعتقاده .
(٣) أ : مبا له!!
(٤) أ : لا يدخل .
(٥) ب : علم .

كله حسن ، إلا أن يكون مفسدة . وأما[١] إذا قصد به وجه فساد فالنظر حسن ، وقصده قبيح . وهذا كما لو قصد برد الوديعة الخديعة ، فإن قصده قبيح والرد حسن . واختار هو قول أبي هاشم . وقال : إن النظر طريق للكشف ، وكل استكشاف حسن ، وبالقصد القبيح ، لا يخرج عن هذا الوجه ، إلا أنه فعل من أفعال المكلفين[٢] . فمتى كان مفسدة كان قبيحًا . وكذلك النظر الذي ليس بواجب ، إذا منع من النظر الواجب كان قبيحًا .

وعندنا أن النظر – الذي هو مفسدة ومانع من الواجب ، والذي قصد به الفساد نحو أن يقصد وضع الشبه ليضل بها الناس وينصر بها الباطل – كله قبيح . يبين[٣] هذا أن حكاية هذا النظر على قصد اختلال الناس يقبح ، وهو من أعظم الفساد ، حتى لو تمكن المحق من منع هذا المضل لزمه منعه . فمتى نظر لأجل أن يعبر عنه ، فيضل به كان قبيحًا . وقوله إن قصده هو القبيح ؛ لأن هذا النظر ينكشف له به بعض ما لم يكن يعلمه . والضال به اختار الجهل ، فقد أتى من قبل نفسه .

قيل له : فينبغي أن تحسن العبارات عن/١٣١أ هذا النظر على قصد الإضلال بها ؛ لأن عند تلك العبارات نعلم كيفية هذا النظر ، فتنكشف بعض الأمور ، والضال عند ذلك لا يختار الجهل من قبل نفسه ، فقل يحسن ذلك ، ويقبح القصد .

ويقال له : ولماذا قلت إنه يقبح النظر إذا كان مفسدة؟ فإن قال : لأنه يدعو إلى قبيح أو إلى إخلال بواجب قيل له[٤] : أليس النظر بوضع الشبهة يدعو إلى قبيح ، وهو الإضلال ، لأنه يتمكن به من الإضلال . وما يتمكن به من الفعل يدعو إلى فعله إذا[٥] انضاف إليه غرض في فعله . وأما رد الوديعة على قصد الخديعة فينبغي أن يقال إن ذلك الرد قبيح ، لأنه فعلٌ لغرض فاسد . ولهذا إذا علم العقلاء منه ذلك فإنهم يذمونه على هذا الرد ، كما يذمونه على هذا القصد . وإن كنا نقول : إن الواجب يسقط[٦] بهذا الرد ؛ لأن القبيح إذا كان يحصل به الغرض بالواجب فإنه يسقط به الواجب ، ألا ترى أنه إذا

---

(١) أ : فأما .
(٢) أ : المكلف .
(٣) أ : بين .
(٤) أ : – له .
(٥) أ : وإذا .
(٦) ب : سقط .

تجاوز في النهي عن القبيح إلى الأعلى وكان يندفع بالأدنى فإن ذلك قبيح ، وإن كان يسقط بالواجب .

قال قاضي القضاة : واختلاف الشيخين في العلم هل فيه قبيح كاختلافهما في النظر . وعندنا أن الوجه الذي ذكرناه في النظر ينبغي ، إذا حصل في العلم ، أن يقبح . وهذا أولى مما ذكرناه في "المعتمد" ؛ لأنا قلنا فيه : إن العلم لا يقبح إلا إذا كان مفسدة فقط .

باب في[1] ذكر المطاعن في النظر والجواب عنها

اعلم أن الموردين للطعن في النظر هم المقلدة وأهل الحيرة. قال النُّوبَخْتِي[2] وقد صنفوا في هذا الباب منهم الحصري[3]، فألزمته بأنك أبطلت الجدل بالجدل، فناقضت. فقال: إني[4] متى ناقضت في مذهبي، فقد صححته. فيقال له: إنك مقبول القول على نفسك بأنك مناقض. فأما دعواك بأنك صححته فمناقضة أخرى؛ لأنه لا صحة للمناقضة بوجه.

ومن أقوى ما احتجوا به أنا نجد المعتقدين لأجل النظر يناضلون عن مذهب ويضلون ما خالفه، ويعادون مخالفيه، ثم نراهم يرجعون عنه إلى ما يخالفه ويفعلون في الثاني مثل ذلك، فما أنكروا فيما [٩٨أ] رجعوا إليه أن يكون مثل الذي رجعوا عنه؟ قال النوبختي: وهذه الشبهة /١٣١ب ليست لأحدٍ؛ لأنه ما من صاحب مذهب إلا وقد فعل مثل ذلك. وقد رأيت من أصحاب الحيرة من[5] رجع عن مذهبه إلى النظر والحجاج.

وقد ذكرنا نحن في "المعتمد" أن المعتبر في كون المذهب حقًا ليس هو التمسك به، ولا في كونه باطلاً هو الرجوع عنه، وإنما المعتبر في كونه حقًا هو أن يكون الاستدلال له مرتبًا من مقدمات هي علوم ضرورية أو مكتسبة تنتهي إلى علوم ضرورية ترتيبًا صحيحًا. فمتى كان كذلك لزم التمسك به وأن لا يرجع عنه، ومتى لم يكن كذلك[6] لزم الرجوع عنه؛ ولهذا يقع الغلط في الحساب والهندسة، بل في الصناعات، ثم يستدرك ذلك من[7] بعد، ولم[8] يدل ذلك على فساد تلك الصناعات، وفساد علم الحساب والهندسة.

---

(١) ب: - في.

(٢) هو الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختي، أبو محمد، فلكي عارف بالفلسفة، كانت تدعيه المعتزلة والشيعة. عُد من رجالات الطبقة التاسعة. من أهل بغداد، نسبته إلى جده "نوبخت" بضم النون وفتح الباء. من أعماله: "فرق الشيعة" و "الآراء والديانات" و "اختصار الكون والفساد" لأرسطا طاليس. توفي عام/٣١٠هـ. (راجع الأعلام، للزركلي، جـ٢، ص٢٢٤).

(٣) في النسخة ب: الحصري، ومكتوب فوقها: الحصبري.

(٤) ب: - إني.

(٥) أ: ومن.

(٦) ب: ذلك.

(٧) أ: - من.

(٨) ب: ولا.

شبهة : قالوا إن من شروط[١] وجوب النظر الشك . والشك قبيح ، وما لا ينفك من القبيح فهو قبيح .

الجواب أن التوقف والشك عند عدم العلم هو الذي يقتضيه العقل ويوجبه ، فكيف يكون قبيحًا؟ ويقال لهم : فإذا كان قبيحًا على ما قلتم[٢] ولا نتخلص منه إلا بالنظر ، فقولوا بوجوب النظر وحسنه .

شبهة : قالوا لو كان النظر طريقًا للعلم لكان المبرز فيه أحرى[٣] أن يصيب به الحق من المبتدئ بالنظر ، ثم قد نجد المبتدئ به يصيب والمبرز فيه[٤] يخطئ .

والجواب أن الأغلب[٥] في المبرز فيه الإصابة[٦] ، والأغلب في المبتدئ به الخطأ . فلولا أنه طريق للعلم لما لزم ذلك . وعلى أن[٧] في قوله إن[٨] المبتدئ قد يصيب سليمًا[٩] أن بعض الأنظار طريق للعلم ، ثم إن المبتدئ إنما يصيب في الندرة ؛ لأنه[١٠] لا يمتنع أن يحضر في عقله مقدمات الاستدلال بأن يخطر الله تعالى ذلك بباله ، ويذهب على المبرز . وقد يقع مثل ذلك في الصنائع ، ولا يدل ذلك على بطلان الصانع[١١] .

شبهة : قالوا : لو كان النظر مولدًا[١٢] للعلم ، لكان نظر البليد[١٣] كنظر الذكي في سرعة التوليد ؛ لأن المولد يولد لذاته[١٤] . فلما اختلفا ، مع اتفاقهما في النظر علمنا أنه ليس بمولد .

---

(١) ب : شرط .
(٢) أ : – على ما قلتم .
(٣) ب : أولى .
(٤) ب – فيه .
(٥) ب : الأبلغ .
(٦) في أ : الأزمان!!
(٧) أ :– أن .
(٨) ب : – إن .
(٩) ب : تسليمًا .
(١٠) أ :– لأنه .
(١١) ب : – الصنائع .
(١٢) أ : يولد .
(١٣) ب : البلد .
(١٤) أ : أنه .

والجواب أنهما متى استوفيا النظر فإنهما لا يختلفان في وجوب العلم لهما ، وإنما يختلفان في سرعة تذكر المقدمات التي يرتب منها الاستدلال ، وقد تكون حاضرة[1] في عقل الذكي فلا يحتاج إلى استحضارها ، وقد يستحضرها في مدة يسيرة ، ولا تكون حاضرة عند البليد فيحتاج إلى تأمل ، إذ يستحضرها في مدة طويلة .

شبهة : /١٣٢أ قالوا : لو كان النظر طريقًا[2] للعلم لم يجز أن يكون الخفي[3] في مقدماته أصلاً للجلي : ومعلوم أنكم تستدلون بحدوث العالم بإثبات الأعراض . والاستدلال لإثباتها خفي يدخل فيه إبطال أن يكون القادر محركًا من غير واسطة ، وذلك أخفى من الاستدلال لحدوث الأعراض .

والجواب أن هذا إنما يلزم المثبتين للمعاني . فأما نحن فنبني الاستدلال لحدوثها على كونه كائنًا ، وذلك[4] جليٌ .

شبهة : قالوا : نظر القلب كنظر العين ، ثم نظر العين إنما يستدرك به الحاضر[5] دون الغائب ، وكذلك[6] يجب في نظر القلب .

والجواب أن في هذا تسليمًا[7] أن نظر القلب يستدرك به القريب من علوم العقل . وعلى أنا نسوي بينهما ، فنقول[8] : لا يستدرك بنظر القلب إلا ما هو حاضر للعقل ، بمعنى أنه يكتسب بضرورة العقل ، وإلا ما هو [٩٨ب] حاضر له بما هو حاضر للعقل ، وهو الذي يكتسب بالعلوم الضرورية . والغائب عن نظر القلب ما ليس له أصل في العقل .

شبهة : وربما يتعلقون[9] في دفع النظر بآيات من القرآن ، نحو قوله تعالى : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة ، ٣) .

---

(١) أ : خاطرة .
(٢) أ : طريق .
(٣) أ : – الخفي في مقدماته ... يدخل فيه إبطال أن يكون .
(٤) ب : وذلكم .
(٥) في أ : الخاطر ، ويبدو أن الناسخ يقصد الحاضر .
(٦) ب : فكذا .
(٧) أ : تسليم .
(٨) أ : فهو .
(٩) ب : يعلقون .

والجواب : أتقولون إن بالسمع نعلم ما هو موضوع له ذلك الخطاب في اللغة أو بالاستدلال عليه بأنه خطاب الحكيم الذي لا يجوز[١] أن يكذب ولا يعمى مراده؟ فإن قالوا بالأول قيل لهم : فيجب أن يعلم كل من سمع خطاب الحكيم ما يدل عليه ذلك الخطاب . ومعلوم أنه لا يعلم ذلك إلا من تقدم له العلم بأنه خطاب الحكيم وعلم كيفية الاستدلال بخطابه ، وإن قالوا بالثاني[٢] أثبتوا النظر ، وقالوا : إن الخطاب دليل يوصل بالنظر فيه إلى[٣] العلم بما يتضمنه . وقوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة ،٣) المراد به أدلة الدين ، والدليل لا بد فيه من نظر حتى يوصل به إلى العلم بمدلوله[٤] .

(١) ب : + عليه .
(٢) أ : + قد .
(٣) ب : - إلى .
(٤) ب : إلى مدلوله .

باب القول في وجوب النظر

قد دللنا في أول الكتاب على وجوبه ، وذكرنا أن وجه وجوبه هو الخوف من الضرر في تركه ، وذكرنا لهذا الخوف أسبابًا ، وذكرنا أن هذه الأسباب تسمى خاطرًا . فإن قيل : أفبكمال العقل يحصل له هذا الخوف؟ قيل بل[(١)] لا بد من /١٣٢ب أمر زائد ، وهو أحد الوجوه المقدم ذكرها . فإن فقد جميع ذلك بأن نشأ المكلف في شاهق ، فلا بد أن يخطر الله تعالى بباله سبب هذا[(٢)] الخوف .

فإن قيل : ولم أوجبتم ذلك؟ قيل له : لما بينا في أبواب التكليف أنه لا يجوز أن يكمل الحكيم شرائط التكليف ولا يكلفه . ومتى كلفه فلا بد من أن يكلفه العلم به وبتوحيده وحكمته وباستحقاق الثواب عليه والعقاب[(٣)] من قِبَله ؛ لأن العلم به تعالى على هذا الحد هو أقوى لطف له في تكليفه ، ولن يمكنه العلم بذلك إلا بالنظر ، فلا بد من أن يكلفه النظر ، وإذا لم يعرف وجوبه إلا بالتخويف من تركه[(٤)] فلا بد من الخاطر . ثم اختلف العلماء في ماهية الخاطر في حق من لم يحصل له الخوف من ترك النظر بالأسباب المقدم ذكرها في أول الكتاب .

فذهب الشيخ أبو علي رحمه الله إلى أنه ظن أو اعتقاد . وربما يقول إنه لا بد من[(٥)] تخويف[(٦)] مخوف من ترك النظر ويعرفه[(٧)] الله تعالى معنى ما يخوفه به[(٨)] المكلم . وقال الشيخ أبو هاشم رحمه الله : هو من جنس[(٩)] الكلام الخفي كالوسوسة أو كما يكلم المرء نفسه . وينبغي أن ننبه على ما في نفسه وما في العالم من[(١٠)] الأمارات على الصانع فيغلب على ظنه ذلك ، ثم ينبهه على أنك لا تأمن ، إن لم تعرفه وتعرف أنه كلفك أفعالاً

---

(١) ب : قيل له .
(٢) أ : هو .
(٣) ب : + عليه .
(٤) أ : تمكنه .
(٥) أ : - من .
(٦) ب : + من .
(٧) ب : في معرفة .
(٨) ب : - به .
(٩) ب : + من .
(١٠) أ : - من .

وكره منك أفعالاً ، أن تستحق من قبله عقابًا كما تستحق الذم من العقلاء على القبيح من الأفعال ، وتستحق عليه مدحًا وثوابًا إذا فعلت ما أراده منك من الأفعال الشاقة ، كما تستحق المدح على فعل الواجبات ؛ فعند ذلك يخاف - إن لم ينظر أو يستعن بغيره في[1] الاستكشاف عن[2] ذلك إن أمكن الظفر بمن يعينه عليه[3] - أن تلحقه مضرة . ثم إذا عرف الصانع بالنظر وجب أن ينبهه على مرتبة [٩٩أ] أخرى فيما يلزمه النظر فيه من أصول التوحيد والعدل . وقد أوجب ذلك الشيخ أبو علي دون الشيخ أبي هاشم . وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله أن الأولى في الخاطر هو أنه ليس من جنس الكلام أو الظنون أو الاعتقاد ، بل هو خطور[4] الشيء بالبال بأن يحصل في قلبه معنى صانع العالم من غير أن يحكم فيه بنفي أو[5] إثبات . فإذا خطر ذلك بباله فلا بد من أن يجوزه ، ويجوز أن يريد منه أفعالاً ويسقط منه أفعالاً ، ويجوز[6] أن يستحق عليه ثوابًا أو منه عقابًا على القبائح والإخلال بالواجبات ، ثم ينقله عقله من مرتبة من مراتب النظر إلى مرتبة أخرى . وقال : ربما[7] لم يجوِّز هذا في حق بعض العقلاء لبعد[8] في فطنته ، فهلاًّ[9] ينبغي أن يستعين بغيره إن تمكن منه ، أو يمهله تعالى ليكون الفكر[10] والنظر والفحص/١٣٣أ .

وقد ذكرنا نحن[11] في "المعتمد" أني أتذكر ما وقع لي في صباي من الخاطر عندما تبين لي أني بلغت مبلغ الرجال ، كنت في صحراء ، وكان على السماء قرع من السحاب قد تنور بنور الشمس[12] ، وكان كالقطن[13] المندوف ، فنظرت إلى السماء وإلى

(١) ب : عن .
(٢) ب : في .
(٣) أ : - عليه .
(٤) أ : حضور .
(٥) ب : ولا .
(٦) وردت هذه الجملة في النسخة ب كالآتي : ويجوز أن يستحق منه عقابًا على القبائح أو الإخلال بالواجبات أو عليه ثوابًا .
(٧) ب : وربما .
(٨) أ : أبعد .
(٩) ب : فهذا .
(١٠) أ : - الفكرو .
(١١) ب : - نحن .
(١٢) ب : قد تنور بالشمس .
(١٣) أ : لا لقطن .

ذلك القرع ، ثم ارتعدت فرائصي ، كأنه قيل لي : لم كنت ها هنا؟ ولم كانت السماء فوقك؟ ولم كانت هذه القرع في الهواء؟ ثم دفعتُ ذلك بأن قلت في نفسي : إني سأسأل عن هذا والدي . وما قاله العلماء في الخاطر كله يجوز أن يختلف العقلاء فيه . فبعضهم ينبه[١] على الخوف من ترك النظر بما قاله الشيخ أبو علي والشيخ[٢] أبو هاشم أو الشيخ أبو الحسين رحمهم الله ؛ لأن الغرض هو حصول[٣] الخوف للعاقل ، ولا يجب فيهم أن[٤] تتفق أسبابه .

---

(١) أ : - ينبه .
(٢) أ : أو الشيخ .
(٣) ب : + هذا .
(٤) أ : - أن .

باب القول في أن النظر في[١] معرفة الله تعالى هو أول الواجبات

اعلم أنا قد قدمنا ، في أول الكتاب ، ما يعنيه شيوخنا بقولهم إن النظر أول الواجبات ، وبينا[٢] ما يشترطونه في ذلك ، وبينا[٣] غرضهم في بيانهم أن النظر أول الواجبات . ثم سأل أصحابنا أنفسهم عن القصد إلى إيجاد النظر بأنه يوجد قبله[٤] ، فهلا قلتم إنه أول الواجبات . وأجابوا بأن القصد بفعلٍ تبعًا للنظر في حاله ، فهو كجزء من النظر ؛ لأنه يصح وجود النظر من دون قصد ، ويصح[٥] إيجاده من دونه . ولهذا لو منع[٦] من القصد إلى إيجاد النظر لصح وجوده منه لمكان الداعي إليه ، ولكان موصلاً إلى العلم . لكنه متى كان مخليًا فإنه لا يفعل النظر من دونه ، لا لأنه لا بد منه في النظر ، فلم يكن للقصد إلى[٧] النظر جهة وجوب أصلاً ، ولا كذلك النظر ؛ لأنه لا يصح وجود العلم من دونه ، وإن وجب لوجوبه[٨] .

ولهذا المعنى قال شيوخنا البغداديون : إن العلم بالله تعالى هو أول الواجبات ؛ لأن النظر تابع له في الوجوب ، وقال شيوخنا البصريون : بل[٩] النظر هو[١٠] أول الواجبات . وهذا خلاف راجع إلى العبارة في الحقيقة ؛ لأن البصريين لا ينكرون ما قالوه من المعنى ، والبغداديون لا ينكرون أيضًا[١١] ما ذهب إليه البصريون من المعنى وهو أن النظر يتقدم المعرفة في الوجود . وغرضنا من وصفه بأنه أول الواجبات[١٢] هو أنه أول ما يجب إيجاده على ما تقدم . والمشقة إنما تحصل في النظر دون العلم . وكونه تابعًا للعلم في الوجوب

---

(١) أ : + طريق .
(٢) أ : ولما .
(٣) ب : وبيان .
(٤) ب : قبل النظر .
(٥) ب : ولا يصح .
(٦) ب : لو امتنع .
(٧) ب : + جهة .
(٨) ب : بوجوبه .
(٩) ب : ان .
(١٠) ب : - هو .
(١١) ب : - أيضًا .
(١٢) ب : + أي .

لا يمنع من وصفه بأنه أول الواجبات لما بينا ، ولأنه يلزم أن لا توصف المعرفة به تعالى بأنها أول الواجبات ؛ لأنها إنما تجب لكونها متقدمة للعلم باستحقاق الثواب عليه [٩٩ب] تعالى أو استحقاق العقاب من قبله . وجملة هذه العلوم إنما تجب لكونها لطفًا في/١٣٣ب الطاعات الواجبة .

فإن قيل : أليس الخوف من ترك النظر يوجد قبله ، فهلا قلتم إنه أول الواجبات؟

قيل له : لأنه شرط[١] وجوب النظر فلا يجب النظر إلا معه ، فلم يكن وصلة إلى النظر ، ولا وجوب لوجوب النظر . فلم تكن له جهة وجوب .

فإن قيل : أفيعلم العاقل وجوب هذا[٢] النظر باضطرار أم باستدلال؟ فإن قلتم باضطرار قيل لكم : فيجب أن يعلم وجوبه جميع المكلفين ، فلا يمكنكم[٣] إنكار وجوبه ، وإن قلتم باستدلال قيل لكم : أفتقولون[٤] إن ذلك النظر هو أول الواجبات . ثم يلزمكم في ذلك النظر ما لزمكم في هذا ، ويؤدي إلى غير نهاية .

قيل له : إن التأمل ، عند ورود الخاطر المخوف من ترك النظر في طريق معرفة الله تعالى[٥] هو شرط لوجوب هذا النظر ، فلا يجب[٦] من دونه . والشرط الذي يقف عليه وجوب الواجب لا يجب كما ذكرناه في الخوف من ترك النظر .

واحتج النافون لوجوب النظر بأشياء ، منها أن النظر لو وجب[٧] للخوف من تركه ، وسبب هذا الخوف شائع في جميع المكلفين عندكم لما[٨] أمكن لجماعة لا يجوز عليها[٩] ما أن تكذب فيما تخبر عن أنفسها أن تنكر هذا الخوف ، ولا وجوب النظر . وقد علمنا أن أكثر الناس ينكرون وجود هذا الخوف من أنفسهم ، وينكرون وجوب النظر .

---

(١) وردت هذه الجملة في أ كالآتي : لا شرط لوجوب النظر لا يجب النظر إلا بوجود .
(٢) أ : هو .
(٣) أ : يمكنهم .
(٤) أ : فتقولون .
(٥) ب : معرفته تعالى .
(٦) أ : لا يجب .
(٧) أ : لوجوب الخوف .
(٨) أ : لنا .
(٩) أ : عليه .

والجواب أنا لا نوجب وجود هذا الخوف من النفس في كل من وجب عليه النظر في كل حال ، وإنما[١] نوجبه في بعض الأحوال . ثم يجوز أن يدفعه عن نفسه من بعد ، فلا يبين وجوده من نفسه . يُبيِّن[٢] هذا أن الغرض من هذا الخوف من ترك النظر أن يعلم وجوبه . ثم إذا خاف من تركه في بعض الأحوال ، وعلم وجوبه لم يجب أن يدوم له هذا الخوف . ومن ينكر هذا الخوف ووجوب النظر عليه يجوز أن ينكره لأسباب ، منها أن يكون ذكيًا سريع النظر . وقد نظر عند تنبيه[٣] العلماء على ترتيب النظر ، أو عند قراءة القرآن فعلم ، فزال عنه الخوف ، ثم وقعت له شبهة في كون النظر طريقًا للعلم ، فينكر النظر بعد زوال الخوف عنه بالعلم ، أو يكون ممن يخاف وينكر الخوف ، ويكابر نُصرةً لمذهبه ، أو يكون[٤] ممن يخاف وترادفت عليه أسباب الخوف كالذي يخالط الناس[٥] ويسمع[٦] تضليل بعضهم لبعض ، والتوعد بالعقاب[٧] فاعتاد[٨] ذلك ، وتناقص خوفه ، فينكره لشبهة دخلت عليه في كون النظر طريقًا إلى العلم[٩] . ويجوز أن تشيع هذه الأسباب[١٠] في جماعة من الناس ، فيطعنوا على إنكار/١٣٤أ الخوف ، وإن اختلفت أسباب زوال الخوف فيهم .

ومنها أنه إذا جاز عندكم أن يكون[١١] مكلفًا في أول أحوال النظر ولا[١٢] يكون عالمًا ، ويكون[١٣] العلم لطفًا له جاز أن لا يكون لطفًا له في جميع أحوال التكليف[١٤] . فإذا[١٥] لم يكن لطفًا له[١٦] لم يكن النظر لأجله واجبًا .

---

(١) أ : وأما .
(٢) أ : بين .
(٣) أ : تنبه .
(٤) في أ : أو يراد ممن غلبه أسباب هذا الخوف .
(٥) أ : - الناس .
(٦) أ : وسمع .
(٧) أ : للعقاب .
(٨) أ : فاعتاده .
(٩) أ : للعلم .
(١٠) أ : للأسباب .
(١١) أ : يكونوا .
(١٢) ب : فلا .
(١٣) ب : ولا يكون .
(١٤) في ب : في جميع الأحوال .
(١٥) أ : وإذا .
(١٦) أ : - له .

والجواب أن من شروط[١] كون الفعل لطفًا للمكلف أن يكون ممكنًا له فعله ، وهو غير متمكن منه في حال النظر ، فلم يجز[٢] أن يكون[٣] لطفًا له في هذه الحالة ، ثم لا يكون[٤] لطفًا للمكلف في حال التمكن من فعله . وليس ممتنعًا[٥] أن يكون الظن للصانع ، وكونه مكلفًا بدلاً من العلم في حال النظر . وقد بينا أن العلم أقوى من الظن في كونه لطفًا ؛ فيخرج الظن من كونه بدلاً عنه في حال التمكن منه .

ومنها ما [١٠٠أ] احتج به أصحاب المعارف أن العلم لو وجب لكونه لطفًا لكان الضروري أقوى من المكتسب[٦] في اللطف . والعجيب[٧] أن يجعلوا[٨] للأضعف لطفًا ، والأقوى غير لطف . وهذا يقتضي أن المعارف الدينية ضرورية فلا نحتاج فيها إلى النظر .

والجواب أن هذا اقتصار من السائل على مجرد التعجب ، وذلك غير ممتنع ، ألا ترى أن تعجيل الثواب والعقاب أقوى في الزجر عن المعاصي ، وأدعى إلى فعل الواجبات من تأخيرهما . ثم كان اللطف[٩] هو تأخيرهما دون التعجيل فلا اعتبار في اللطف بالأقوى[١٠] على ما قاله السائل . فيكفينا في الجواب أن نقول : لو كان الضروري هو اللطف دون المكتسب[١١] لفعله الحكيم . وقد تبينا[١٢] أن المعارف الدينية غير ضرورية . وبينا أن العلم بالله تعالى وتوحيده وحكمته إنما تجب لكونها[١٣] لطفًا . ويقال لهم : أليس الأصل[١٤] في اللطف في المعارف هو العلم بالثواب والعقاب؟ والقطع على العقاب لا يحصل إلا بالنظر في الوعيد؟ فإن قالوا : إن العلم بها تحصل ضرورته[١٥] عند سماع الوعد والوعيد كابروا ؛ لأنه لا بد من استدلال بدليل السمع حتى يحصل العلم لما بيناه من قبل .

(١) ب : شرط .
(٢) أ : يجوز .
(٣) أ : - يكون .
(٤) ب : لا يجب أن يكون .
(٥) ب : بممتنع .
(٦) ب : - من المكتسب .
(٧) ب : والعجب .
(٨) ب : يجعل .
(٩) أ : - اللطف .
(١٠) في أ : فالاعتبار باللطف بالأقوى .
(١١) ب : الاكتساب .
(١٢) ب : بينا .
(١٣) ب : كونه .
(١٤) أ : للأصل .
(١٥) ب : ضرورة .

ومنها : لو وجب العلم لكونه لطفًا ، وتمام اللطف هو العلم بالثواب والعقاب ، للزم[١] الحكيم أن يمهل المكلف[٢] حتى يأتي بالأنظار ليصل إلى العلم بها ، ولو[و] جب هذا الإمهال ، للزم - إنْ[٣] قصر المكلف في النظر أولاً أن يكلف ثانيًا . وكلما قصر فيه حتى لزم ما ذكرناه . وهذا يقتضي[٤] أن يبقى المقصر في النظر في التكليف أبدًا .

والجواب أنه إنما يجب على الحكيم أن يمهله الأوقات التي يتمكن فيها من اكتساب العلم بالثواب والعقاب . فإذا لم يكتسب/١٣٤ب العلوم في تلك الأوقات لم يلزم إمهاله[٥] ثانيًا ؛ لأنه أتى به من قبل نفسه ، حيث قصر ، فلم يكتسب العلوم .

فإن قيل : فكيف لا يجب إمهاله ثانيًا ، والعلة الموجبة للإمهال ، وهو كون هذه المعارف لطفًا[٦] في التكليف ، حاصلة ثانية؟ قيل لسه : إنا لا نوجب عليه النظر ثانيًا للوجه[٧] الذي يوجبه عليه أولاً ، فلا يلزم ما قلته . وكيف يوجب عليه لذلك والمعلوم أنه يخترم ، فلا يكلف ملطوف هذه العلوم ، وإنما يوجبه عليه إذا قصر أولا من حيث لا يأمن أن يبقى سالمًا إلى أن يكتسب هذه العلوم ، فيكون مكلفًا باكتسابها ؛ لأنه[٨] مكلف بها كالذي أدركه وقت الصلاة ، وهي بصفة المكلفين . والمعلوم أنه يخترم قبل الصلاة أنه يلزمه التأهب بها[٩] لا أنه مكلف بها ، بل لأنه لا يأمن أن يكون مكلفًا بها[١٠] ، كذا ها هنا .

وأما مقدار المهلة فقد حكي قاضي القضاة ، عن الشيخ أبي علي ، على أنه يجب إمهاله قدرًا يمكنه[١١] أن يعلم الله تعالى بصفاته الذاتية ، وعن الشيخ أبي هاشم : حتى

---

(١) ب : + في .
(٢) ب : - المكلف .
(٣) ب : إذا .
(٤) أ : يقتصر!!
(٥) أ : اما له .
(٦) ب : + له .
(٧) أ : للوجد .
(٨) ب : لا أنه .
(٩) أ : للصلاة .
(١٠) أ : بها .
(١١) أ : يمكن .

يعرف الله تعالى بتوحيده وحكمته . وقال هو [أي القاضي] عن نفسه مثل قول أبي هاشم[١] ، وزاد حتى نتمكن من فعل ما هو ملطوف لهذه المعارف . وهذا هو الأولى ؛ لأنها إنما تجب لمكان الملطوف ، فيجب أن نتمكن من فعل الكل[٢] . غير أنه يجب أن يقال على قوله أو نتمكن من معرفة القطع على وصول العقاب إذا كانت المعرفة [١٠٠ب] بصدق نبي لطفًا لنا به ، وكان مبعوثًا لأجل أن يقطع على وصول العقاب ، لأن عنده يحسن تكليف هذه المعارف ، وهو - والحال هذه - لفعل[٣] ملطوف أو للقطع[٤] على وصول العقاب . فأما إذا قصر في أول هذه المهلة[٥] فيستحق[٦] عقاب الإخلال بجميع الأنظارفي حال[٧] التقصير[٨] وإذا حضر وقت كل نظر .

فحكي قاضي القضاة عن أبي هاشم أنه قال مرة : يستحق في أول حال التقصير ، وقال مرة : بل إذا حضر وقت كل نظر ، واختار هذا القول [الأخير] واحتج له بأنه إنما يستحق العقاب لأنه أخل بواجب . وإنما يكون مخلاً به إذا حضر وقته لا قبله . وكذا هذا فيمن فعل سبب القبح ، لأنه لا يستحق عقاب المسبب إلا إذا حضر وقته ، ووجد . ثم سأل نفسه فقال : إن كان الأمر كذا ، فيجب أن لا يمكنه التحرز من استحقاق هذا العقاب . وأجاب بأنه يمكنه ذلك بأن يندم على التقصير في النظر الأول ، ويندم[٩] على فعل السبب ، فيخص[١٠] الوقت ويوجد[١١] المسبب ولا يستحق به العقاب .

ولقائل أن يقول : إنه لا بد من ندم على التقصير في النظر الثاني وعلى[١٢] المتسبب حتى لا يستحق بهما العقاب والندم على ما لم يفعله ، وإلا استحق به مضرة قبل فعله لا

(١) ب : وقال هو بقول أبي هاشم .
(٢) أ : للكل .
(٣) أ : الفعل .
(٤) أ : وللقطع .
(٥) ب : + فهل .
(٦) ب : يستحق .
(٧) أ : - حال .
(٨) في النسخة ب كتب الناسخ فوق هذه الكلمة : لظنه أو ، دون أن يحدد الناسخ موقعها في الجملة .
(٩) ب : أو يندم .
(١٠) يمكن أن تقرأ كذلك : فيحضر .
(١١) في أ مكرر : ويوجد .
(١٢) أ : - الثاني وعلى المتسبب .... : إذا جعلنا التقصير في النظر .

تعقل ، وإنما يعقل الندم عليه إذا جعلنا التقصير في النظر الأول أو فعل المسبب[١] القبيح . وهذا رجوع إلى قول أبي هاشم ، وهو الصحيح ؛ لأنه[٢] بتضييع النظر[٣] الأول صار مضيعًا للثاني والثالث لا محالة ، وبفعل السبب صار كالموجد للسبب[٤] ، فاستحق عقاب الإخلال والمتسبب[٥] . ولهذا يذمه العقلاء قبل أوقات النظر الثاني والثالث على[٦] هذا[٧] المسبب[٨] قبل وجوده .

(١) ب : السبب .
(٢) ب : + لا .
(٣) ب : والنظر .
(٤) ب : للمسبب .
(٥) في ب : فاستحق العقاب بالإخلال للمسبب .
(٦) أ : وعلى .
(٧) ب : - هذا .
(٨) أ : المتسبب .

الكلام في العلم

اعلم أن كل عاقل يفصل بين العلم وبين[١] غيره من الظن والاعتقاد الذي ليس بعلم والشك ، ويجد الفصل بينهما وبين العلم . ويعلم أن في غير العلم مما ذكرناه يمكن تجويز خلاف ما يظن أو يعتقد . والأمر في الشك أظهر . وفي العلم يتعذر عليه تجويز خلاف ما يعلمه . وهذا الفصل كافٍ في معرفة حقيقة العلم .

واختلف شيوخنا في أمور لها تعلق[٢] بالعلم . ونحن نشير إليها : منها ماهيته[٣] . فذهب البصريون إلى أنه من جنس الاعتقاد[٤] ، لكن يقع على وجوه[٥] لأمور تقترن به سنذكرها . فيكون اعتقادك مقتضيًا لسكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده ، ويكون ذلك الاعتقاد علمًا .

وذهب الشيخ أبو الهذيل رحمه الله إلى أنه جنس غير الاعتقاد . والخلاف في ذلك يقرب ؛ لأن من يثبته جنسًا غير الاعتقاد يسلم أنه لا بد من أن يقترن به الاعتقاد . ومن يقول إنه من جنس الاعتقاد يسلم بأن الثقة[٦] بأن الشيء على ما اعتقده عليه هو أمر زائد على الاعتقاد . والفصل بين ما ذكرناه كافٍ في[٧] معرفة حقيقته على الجملة . فأما الأمور التي يكون بها[٨] الاعتقاد علمًا عند من يثبت العلم من جنس الاعتقاد فوجوه : منها أن يكون الاعتقاد صادرًا عن نظر صحيح ، أو بذكر نظر صحيح ، ومنها أن يكون فاعل الاعتقاد عالمًا بمعتقده ؛ ولهذا قالوا إن علوم العقل إنما تكون علومًا لأن الله تعالى يحلها[٩] في العبد[١٠] ، وهو تعالى عالم بمعلوماتها . وقالوا : إن أحدنا إذا فعل اعتقاداتها بعلمه[١١] فإنه [١٠١أ] يكون علمًا . وقالوا : إن المقلد لغيره في كون زيد في الدار ، إذا رآه

(١) أ : - بين .
(٢) أ : في أمور تتعلق .
(٣) ب : في ماهية العلم .
(٤) ب : جنس من الاعتقاد .
(٥) أ : وجه .
(٦) في الأصل : السع؟ه .
(٧) أ : - في .
(٨) ب : لها .
(٩) ب : يخلقها .
(١٠) ب : العبيد .
(١١) ب : اعتقادًا بما يعلمه .

فيها فإنه يصير تقليده علمًا لما[١] اقترن به من العلم ، ومنها أن يكون عالمًا بجملة ، فيدخل المفصل في تلك الجملة . فإن اعتقاده لذلك المعين يكون علمًا[٢] بجملته . قالوا : وإنما قلنا إنه يكون الاعتقاد علمًا لهذه الوجوه ؛ لأن عند اقتران[٣] واحد من هذه الوجوه بالاعتقاد يكون علمًا على طريقة واحدة ، وعند انتفائها[٤] لا يكون علمًا ؛ فعلمنا أن المؤثر في كونه علمًا[٥] هذه الوجوه .

وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله : إن النظر الصحيح الذي يكتسب به العلم المؤثر ليس[٦] ترتيب علوم . والمكتسب إنما يكون علمًا لدخوله تحت العلم المجمل ، وكذلك/١٣٥ب يذكر النظر الصحيح ، وهما من القسم الذي ذكروه من إدخال التفصيل في الجملة . فأما كون الفاعل للاعتقاد عالمًا بما اعتقده فغير بين ؛ لأن كونه عالمًا كيف يؤثر في كون الاعتقاد المفعول في غيره علمًا ولا تعلق له بذلك . فإن قالوا : كونه عالمًا يؤثر[٧] في وقوع الاعتقاد على وجه له يكون علمًا قيل لهم : فإذًا[٨] المؤثر فيه هو ذلك الوجه لا كون الفاعل عالمًا . وأما صيرورة التقليد علمًا لما يحدث بعده من العلم فلا يتبين[٩] ؛ لأن ما يجده من سكون النفس إلى معتقده يجوز أن يكون تأثير العلم الحادث بذلك المعتقد ، وكذا[١٠] هذا في العالم بالشيء إذا فعل اعتقادًا ثانيًا بذلك المعلوم ؛ لأنه يجوز أن يكون سكون النفس تأثيرًا للعلم الأول .

ومما اختلفوا فيه العلمُ بمخبر الأخبار هل هو مكتسب أو ضروري . فذهب البصريون إلى أنه ضروري ، وقال الشيخ أبو القاسم الكعبي : هو مكتسب ، ونصر[١١] شيخنا أبو الحسين قول أبي القاسم ، واحتج[١٢] عليه بأن المكتسب هو ما كان مبنيًا على مقدمات

---

(١) أ : - لما .
(٢) ب : + لكونه عالمًا .
(٣) ب : + كل .
(٤) أ : إبقائها .
(٥) في النسختين : علم ، ب : + هو .
(٦) ب : + الا .
(٧) أ : مؤثر .
(٨) في الأصل : فإذن ، وما أثبتناه من أ .
(٩) أ : فلا يبين .
(١٠) أ : وكذلك .
(١١) هكذا في النسختين .
(١٢) ب : + والدليل .

إذا فاتت ، أو فات بعضها ، لم يحصل المكتسب ، وهذا هو صفة العلم الحاصل بالتواتر . وإنما قلنا ذلك ؛ لأنا نعلم أنهم أخبروا عن أمرٍ لا لبس فيه ، ولا أخبروا عن رأي ونظر ، فيجوز عليهم الخطأ[١] . ونعلم أنه أخبرنا به جماعة عظيمة لا يجوز عليهم التواطؤ والتراسل فيجوز أن يكذبوا تواطئًا ، ولا يجوز عليهم الكذب اتفاقًا ، ولا أن يجتمعوا على الكذب لاشتراكهم في داعٍ يدعوهم إلى الكذب . فعلمنا أن خبرهم عنه ليس بكذب . وإذا ثبت أنه ليس بكذب ثبت صدقه . ومتى لم نعلم هذه الأمور أو بعضها ، لم يحصل لنا العلم بالمخبر ، فكان مكتسبًا .

واحتج من قال إنه[٢] ضروري بأشياء : منها أنا نجد العلم في أنفسنا بالبلدان من غير أن نعلم بالمخبرين ، ولا أن ننظر في أحوالهم ، فلم يكن مكتسبًا بالنظر . والجواب أنا نعلم في الجملة أنه[٣] أخبرنا بذلك جماعة صفتها ما ذكرناه[٤] ، فلا حاجة بنا إلى ما ذكروه .

ومنها أن الصبيان ، ومن ليس من أهل النظر من العوام يعلمون البلدان ، فصح أنه يحصل لهم من غير[٥] نظر . والجواب أن العوام والصبيان تتقرر عندهم المقدمات التي ذكرناها ، وهذا غير ممتنع ، وإن لم يعبروا عما ذكرناه[٦] بالعلم[٧] .

ومنها أنا نعتقد[٨] أن العلم بالتواتر ضروري ، وذلك يصرفنا عن /١٣٦أ النظر في أحوال المخبرين ، مع حصول العلم لنا بالمخبر . والجواب أن [١٠١ب] المقدمات المبني عليها العلم بالتواتر متقررة في عقول من يحصل له هذا العلم ، فلا يحتاج إلى تأمل مستأنف يستحضرها[٩] ، وإن كانت حاضرة له كان العلم المبني عليها مكتسبًا . ونعلم أيضًا أنه

(١) ب : + فيه .
(٢) ب : إن العلم به .
(٣) ب : إذا .
(٤) ب : ما ذكرنا .
(٥) ب : من دون .
(٦) ب : ذكرنا .
(٧) ب : – بالعلم .
(٨) أ : – أنا نعتقد .
(٩) ب : ليستحضرها .

لا يجوز أن تنفصل[١] الأزمان بالإخبار[٢] عن البلدان من غير نكير من أحد ، ولا يكون لها أصل .

ويقال لأصحابنا القائلين بأن هذا العلم مكتسب : إذا كانت المقدمات المبني عليها هذا العلم ضرورية فما يتفرع عليها يجب أن لا[٣] يمكن العاقل دفعه عن نفسه . ومثل هذا العلم يسميه البصريون ضروريًا . ويقولون أيضا : لو لم يحصل العلم بالتواتر ضرورةً لصح من العاقل أن يكتسبه بما ذكره البغداديون من الاستدلال . فخلافهم في ذلك يقرب من الخلاف في عبارة .

فأما قول أصحابنا : إن الله تعالى أجرى العادة بخلقه عند التواتر فهو بعيد ؛ لأن عند حصول التواتر يبعد أن لا يحصل للعاقل هذا العلم ، وهو أقوى من العلم بالبناء أن له بانيًا وبالدخان أنه لا بد من نار . فإذا لم يكن ذلك معتادًا ، بل موجبًا عن مقدماته ، فهذا أولى .

وأما العلم بالصانع فقول[٤] الشيخ أبي القاسم فيه إنه[٥] مكتسب . وينبغي أن يكون القول في ذلك كالقول في العلم بالتواتر ؛ لأن عند العلم بالصنعة يجد المتعلم لها ترتيب مقدماتها في نفسه والتأمل في استحضارها[٦] حتى يحكم[٧] تلك الصنعة . فإذا[٨] صار ماهرًا فيها استغنى عن التأمل في استحضار مقدماتها . فلا يمتنع أن يجده[٩] في نفسه في القوة كالضروري ، بل موجبًا عند[١٠] مقدماته . وكثير من العلوم تصير عند الاختيار والتجربة ضروريـ[ـة] [١١] ، وهذا من جملة ذلك .

(١) ب : تتصل .
(٢) أ : بأخبار .
(٣) أ : - لا .
(٤) أ : قول .
(٥) أ : وأنه .
(٦) ب : لاستحضارها .
(٧) ب : يكمل .
(٨) أ : إذا .
(٩) أ : - يجده .
(١٠) ب : عن .
(١١) ب : كالضرورية .

فأما ما يقوله[١] شيوخنا البصريون في العلوم الضرورية أن الله تعالى يخلقها في القلب عند طرقها ابتداءً ، فقد ذكرنا في كتاب "المعتمد" أن الأولى أن يقال إنها من فعله تعالى بواسطة جعل القلب آلة في إيجابها عند طرقها . ومعنى ذلك هو أن الله تعالى بنى القلب بنيةً ومزجه مزاجًا ، يؤثر في وجوب هذه العلوم عند طرقها وعند سلامته[٢] وسلامة سائر الأعضاء التي يجب سلامتها ليكون القلب ، على المدى الذي يؤثر في وجوبها تأثير الآلات ، ويكون القول في ذلك كقول شيوخنا في الحواس ، وكونها آلة في وجوب الإدراك عند حصول شروط الإدراك بها . ودليلهم لذلك يصلح أن يكون/١٣٦ب دليلاً هنا[٣] ، وهو أن عند صحة مزاج القلب وحصول الشرائط يجب أن تحصل هذه العلوم كالإدراك بالحواس يجب أن يحصل عند سلامة الحواس وشروط الإدراك ، فكذا هنا . والسمع يؤيد ما نصرناه ؛ لأنه تعالى قال : ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا﴾(الأعراف ، ١٩٥) ، وقال : ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ (الحج ، ٤٦) . فوصف القلب آلة العقل[٤] وهو العلم . كما وصف البصر آلة إبصار[٥] . فينبغي أن لا يكون بينهما فرق في المعنى الذي أردناه .

فأما من قال : إن القلب وسلامته هو العقل ، وقول شيوخنا : إن العقل هو اسم للعلوم المخصوصة نحو علم العاقل بأحوال نفسه من[٦] كونه مشتهيًا ونافرًا وناظرًا ، والعلم[٧] بالمدركات ، وقصد المخاطب ، والعلم[٨] بأن الشيء إما أن يكون موجودًا أو معدومًا . والموجود له أول أوْ لا أول له ، أو يكون على الصفة أو لا يكون عليها ، والعلم بحسن المحسنات ، كحسن الإحسان وقبح المقبحات كقبح الظلم ، ووجوب الواجبات كوجوب دفع الضرر عن النفس والحفظ لما ندرس ونمارس على [حد] قول شيوخنا البصريين .

---

(١) في أ : ما يقولونه ، وفي ب : ما يقولوه .
(٢) أ : سلامه .
(٣) ب : ها هنا .
(٤) ب : فوصف القلب بأنه آلة للعقل .
(٥) ب : الإبصار به .
(٦) أ : و .
(٧) ب : أو العلم .
(٨) أ : – والعلم بأن الشيء إما أن يكون موجودًا . . . إلخ ، يوجد نقص كبير في النسخة أ . وسوف نشير في نهاية هذه الزيادة في النسخة ب ، والتي تنتهي بـ :"عن إيجابه لها لم يصح منه أن ينفيها عن نفسه" .

وقد ذكرنا - في "المعتمد" - أن قول شيوخنا في تسمية العلوم عقلاً أولى ؛ لأنه لا فرق في اللغة بين العلم والعقل ، فنستعمل أحدهما مكان الآخر . ومن قال إن القلب هو العقل إن عني به لا بد في العلوم الضرورية من قلب يوجبها فقد ذكرنا القول فيه . ويجوز أن يسمى القلب عقلاً أيضًا لتعلق علوم العقل به . وقد ورد في تفسير قوله تعالى : ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (ق ، ٣٧) أي له عقل . ومما اختلفوا فيه القول في بقاء العلوم : فقال أبو على وأبو هاشم ببقائها ، وقال أبو إسحق وقاضي القضاة بأنها لا تبقى ، واحتجا بأن العلم ينتفي لا بضد ، فصح أنه لا يبقى ، وإنما قلنا ذلك ؛ لأن العلم المكتسب ينتفي عن العالم به .

شبهة : في مقدمات نظره وذلك ليس بضد للعلم . ولأن العلم يزول بالسهو والنسيان ، وهما يرجعان إلى نفي العلم لا إلى إثبات ؛ فيصح أن يقال : هما ضدان للعلم . وقالا : وحقيقة السهو هو أن يخرج العالم عن كونه عالمًا لعارض من نوم أو إغماء ، ولولاه لوجب أن يكون عالمًا في العادة . والنسيان هو أن يخرج عن كونه عالمًا وحالته حالة العقلاء ، ومن حقه أن يعلمه في العادة . قال /١٣٧أ : وإنما قلنا إنهما يرجعان إلى النفي ؛ لأن العبد لا يقدر عليهما ، مع قدرته على جنس العلم . فلو رجع إلى الإثبات للزم أن يقدر العبد عليهما ؛ لأن القادر على الشيء يجب أن يقدر على جنس ضده ، ولأنهما لو كانا ضدين للاعتقاد لتعلقا بما يتعلق به الاعتقاد . ومعلوم أنه تزول لهما العلوم الضرورية فيزول تبعًا لها الاعتقاد ، وللزم أن يحتاجا إلى ما يحتاج إليه الاعتقاد . فاعتقاد حدوث الشيء يحتاج إلى اعتقاد وجوده . فكان ينبغي أن يحتاج السهو عند حدوثه إلى العلم بوجوده ؛ لأن ما يحتاج إليه أحد الضدين يحتاج إليه الآخر ، فصح أنهما يرجعان إلى النفي .

ومن يقول ببقاء العلوم يقول : إن أحدنا يجد نفسه عالمةً بالشيء أوقاتًا مستمرة فلولا بقاؤها لما وجدها كذلك . وقد ذكرنا في "المعتمد" أن القلب لما كان آلة إيجاب العلم ، والموجب يستمر لاستمرار موجبه ما دام على الحد الذي يوجبه . فما دام القلب باقيًا على سلامته ، وشروط وجوب العلم باقية لزم أن يستمر العلم وإن لم يحصل البقاء من جهة ذاته . فمن قال من أصحابنا إن العلم يبقى لوجداننا أنفسنا مستمرة على العلم بالشيء فقد صدق ، لكن ذلك لاستمرار شروط وجوب العلم . ومن قال : إن أحدنا يخرج

عن كونه عالمًا لا ضد له ، فقد صدق لكن ذلك لفوات بعض شروط إيجاب القلب للعلم أو لفساده أو اختلاله ؛ وبهذا يبين أن العلة أيضًا في كون العبد غير قادر على السهو والنسيان ، وعلى نفي العلوم الضرورية عن نفسه[١] ، لأن شروط وجوب [١٠٢أ] العلم[٢] إذا كانت حاصلة ، ولم يصح من العبد[٣] أن تبطل تلك الشروط أو بعضها أو يخرج الموجب عن إيجابه لها ، لم يصح منه أن ينفيها عن نفسه .

ومنها أن علم الجملة هل يصير[٤] متعلقًا بالمعنى[٥] إذا علم[٦] بالصفة التي تعلق[٧] بها علم[٨] المجمل . ومتى[٩] إذا علم أن كل ظلم قبيح ثم علم في ضرر نفسه أنه ظلم يعلم[١٠] قبحه ، فهل يعلق علمه بالمجمل[١١] فقبحه بعد أن لم يكن متعلقا به ، أم علم قبحه بعلم مبتدأ . والأول قول أبي هاشم ، والثاني قول قاضي القضاة .

واحتج أبو هاشم بأنه لو علمه بعلم[١٢] مبتدأ لصح أن لا يفعله ، فلا يعلم قبحه[١٣] ، وإن علم أنه ظلم . وقاضي القضاة يحتج لقوله بأن المتعلق/١٣٧ب تعلق لذاته ، فلو تعلق[١٤] المجمل بالمعين لتعلق به في حال وجوده .

ولقائل أن يقول لأبي هاشم : ما أنكرت أن يولد علم الجملة العلم بقبح المعين؟ فلذلك يستحيل أن لا يعلم قبحه . ويقول لقاضي القضاة : ما أنكرت أن تقف إجابة المتعلق بالمعين على شرط[١٥] وهو علمه بكون المعنى على الصفة التي تعلق الحكم بها

---

(١) هنا تنتهي الزيادة الموجودة في ب ، ومن ثم النقص الموجود في النسخة أ ، وهذا ما أشرنا إليه في الهامش السابق على هذا مباشرة .
(٢) أ : + له .
(٣) أ : منه .
(٤) أ : يصيره .
(٥) ب : بالمعين .
(٦) ب : علمه .
(٧) أ : تحل .
(٨) ب : حكم .
(٩) ب : مثاله .
(١٠) ب : فعلم .
(١١) ب : المجمل .
(١٢) أ : علم .
(١٣) أ : فلا قبحه .
(١٤) أ : فلا تعلق .
(١٥) أ : شروط الشرط .

على الجملة . وقد ذكرنا نحن أن تعلق العلم بالشيء ليس(١) إلا تبين العالم لذلك الشيء ، وهذا هو العلم ، لا أنه معنى يوجب كونه عالما(٢) . فقد بني أبو هاشم مذهبه(٣) على إثبات العلم معنى . وإذا بطل ذلك سقط ما قاله . وكذلك قاضي القضاة بناه على ذلك أيضًا . وظهر أنهما إذا سلما أنه تجدد التعلق فقد قالا بتجدد العلم . فأما من قال إنه علم مبتدأ ، فهل يوجد(٤) بالفاعل باختياره أم يتولد عن العلم بالجملة؟ والصحيح هذا دون الأول ؛ لأنه لو كان فعلاً اختياريًا لصح أن لا يفعله في بعض الأحوال بأن يجرب نفسه هل يمكنه أن لا يفعله ، ومعلوم تعذر ذلك ؛ فصح أنه موجب عليه(٥) . وليس في الباب شيء أولى بإيجابه إلا القلب بواسطة(٦) إيجابه لعلم الجملة .

وإذ قد تكلمنا فيما يتناوله التكليف العقلي(٧) وفي صحة شرع نبينا ﷺ ، فلنتكلم فيما يستحق بالأفعال ونفيها التي يتناولها التكليف من ثواب أو عقاب ، وما يتصل بذلك .

---

(١) أ : - ليس .
(٢) أ : قادراً .
(٣) ب : + هذا .
(٤) ب : يوجده .
(٥) ب : عنه .
(٦) أ : واسطة .
(٧) في النسخة ب : وإذا التكليف قد تكلمنا فيما يتناوله العقلي .

الكلام في الوعد والوعيد

اعلم أن الوعد ، وإن كان حقيقته هو الخبر عن إيصال نفع من جهة المخبر[١] إلى الغير ، وحقيقة الوعيد هو الخبر عن إيصال ضرر إلى الغير من جهة المخبر إلى المخبر[٢] فإن في عرف العلماء يستعملان في العلوم المتعلقة بما يستحق بالأفعال ونفيها الداخلة في تكليف المكلفين ، وما يتصل بذلك . وينقسم الكلام فيها إلى الكلام في الوعيد العقلي وإلى الكلام في الوعيد السمعي[٣] ، وما يتصل بذلك الكلام [١٠٢ب] في تحديد ما يذكر في الوعد والوعيد من مدح وذم وثواب وعقاب وتعظيم واستحقاق ، وما يستحق به ذلك .

أما المدح فهو كل قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفع منه ؛ ولهذا إذا قال المسلم لمثله يا مسلم كان مدحًا ، وإذا قال اليهودي لم يكن مدحًا /١٣٨أ ؛ لأن اليهودي لا يقصد الرفع من حال المسلم بهذا القول .

وأما الذم : فهو كل قول ينبئ على اتِّضاع حال الغير إذا قصد به ذلك ؛ ولهذا إذا قال المسلم لليهودي يا يهودي ، كان ذمًا ، لقصده به[٤] الوضع منه . ولو قاله اليهودي لمثله لم يكن ذمًا ، بل يكون[٥] مدحًا . والتعظيم هو كل قول أو فعل أو ترك فعل ينبئ عن[٦] ارتفاع ترك[٧] حال الغير إذا قصد به ذلك ، ولهذا يكون القيام له تعظيمًا ، وترك مد الرجل بين يديه تعظيمًا ، ومدح الغير تعظيمًا له إذا قصد به ذلك .

وأما الاستخفاف فهو في مقابلة التعظيم ، وهو كل قول أو فعل أو ترك فعل يبنى على[٨] أيضاع حال الغير إذا قصد به ذلك ؛ ولهذا يكون الذم له وترك القيام ومد الرجل بين يديه استخفافًا به ، إذا قصد به ذلك .

---

(١) ب : - جهة المخبر .
(٢) ب : - إلى المخبر .
(٣) أ : في السمعي .
(٤) أ : - به .
(٥) ب : كان .
(٦) أ : على .
(٧) ب : - ترك .
(٨) ب : ينبئ عن .

وأما الثواب فهو منافع عظيمة دائمة ، حاصلة[١] مع السرور والتعظيم مفعولة جزاءً للغير . وربما لا يذكر أصحابنا قولنا "دائمة" في الحد ، ويقولون إن كل جزء منه ثواب ، وإن لم يكن دائما . وذكرنا نحن في كتاب "الحدود" أن الأولى أن يذكر في الحد ؛ لأننا[٢] نحد به ما تعارفه المسلمون من ثواب الآخرة . ومعلوم أن في عرفهم نفهم منه الدوام ، وإذا سمي المعجل منه ثوابًا ، وكذلك كل جزء منه ، فهو كالتوسع في مقابلة عرفهم .

وأما العقاب فهو المضار العظيمة الحاصلة[٣] الواصلة على جملة الاستحقاق جزاءً للغير . فأما قولنا "دائمة" ، فأهل القبلة مختلفون فيه : فمن يقول بدوامه يدخله في الحد ؛ لأنه المعروف عنده ، ومن لا يقول بدوامه في حق الفساق فإنه لا يدخله فيه لأنه لا يعرف دوامه عنده . وأما المدح والتعظيم فإنهما يستحقان بوجوه ثلاثة : أحدها فعل الواجب ، والثاني فعل المندوب ، والثالث الإخلال[٤] بالقبيح ، أو تركه بفعل مثله[٥] . واختلف العلماء في الإخلال بالقبيح أو الواجب هل يستحق بهما المدح والذم . وسنبينه عن قريب ، إن شاء الله تعالى . وأما الذم والاستخفاف فإنهما يستحقان بفعل القبيح[٦] والإخلال بالواجب أو تركه بضده . والثواب يستحق بما يستحق به المدح والتعظيم إذا كان مكلفاً به . والعقاب يستحق ، بما به[٧] يستحق الذم والاستخفاف . وشرط استحقاق المدح والتعظيم بما يستحقان به ، هو أن يفعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه[٨] . ومتى فعله لأحدهما فقد فعله للآخر وإن /١٣٨ب لا يفعل القبيح لقبحه ؛ ولهذا لو أتى بذلك رياءً وسمعةً أو لغرض دنياوي لم يستحق به المدح والتعظيم ، وكذا هذا في شروط استحقاق الثواب .

---

(١) ب : خالصة .
(٢) ب : لأنا .
(٣) ب : الخالصة .
(٤) أ : للإخلال .
(٥) ب : هذه .
(٦) أ : الفعل .
(٧) ب : – به .
(٨) ب : – أو لوجه وجوبه .

ومن شرط استحقاق الذم والاستخفاف أن يفعل القبيح أو يخل بالواجب سواء علم قبحه ، أو إنه إخلال بواجب ، أو تمكن من العلم بذلك . ومن شرطه أن يمكن التحرز من فعله لقبحه ، وإخلال بواجب [١٠٣أ] ، وكذا هذا[١] في شروط استحقاق العقاب بذلك .

ومن شرط استحقاق الثواب ، بما يستحق به ، أن يسبق ذلك عليه ؛ لأن الثواب يشتمل على النفع[٢] والتعظيم . فسببه ينبغي أن يكون على صفة تؤثر في استحقاق الأمرين : ففعل الواجب الشاق وغيره يستحق به التعظيم لكونه واجبًا ، أو غيره من الوجوه ، وكونه شاقًا يؤثر في استحقاق المنافع . ومن شرط بقاء استحقاق الثواب هو التجرد[٣] عما يحبطه ، نحو الندم عليه ، أو فعل ما يسقطه مما يستحق به العقاب .

وذكر أصحابنا أن من شرط استحقاق العقاب بالفعل أو الإخلال به أن يكون لفاعله أو المخل به[٤] شهوة له أو لشبهه[٥] . قالوا : ولهذا لو فعل[٦] قبيحًا لاستحق به الذم ولا يستحق به العقاب ؛ لأنه لا شهوة له فيه ولا شبهة . وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله : بل لا يستحقه ؛ لأنه لا يصح فيه تعالى العقاب ، وقلنا نحن : بل لا يستحقه لأنه تعالى ليس بمكلف بذلك ، ولا بد في الاستحقاق به من إيجاب صادر عن الغير يستحق منه العقاب ، على ما سنفصله إن شاء الله تعالى . والذي قال المشايخ لا تأثير له[٧] في الاستحقاق البتة ، بل لو قيل : إن ذلك يؤثر في تقليل الاستحقاق ، لكان أقرب ، ألا ترى أنه إذا كان له شهوة في القبيح شق عليه لذلك تركه ، ويكون ذلك كالعذر في فعله ، ويقلل العقلاء ذمه لذلك ؛ ولهذا يعذر[٨] كثير منهم[٩] بالنسيان وغلبة الشهوة .

---

(١) أ : - هذا .
(٢) أ : الثواب .
(٣) ب : التحرز .
(٤) أ : + فيه .
(٥) أ : شبهه .
(٦) ب : + تعالى!!
(٧) أ : - له .
(٨) ب : يعتذر .
(٩) ب : + في فعله .

باب في استحقاق[١] المدح والذم على الإخلال بالواجب والقبيح

ذكر قاضي القضاة أن الظاهر من مذهب الشيوخ قبل أبي هاشم[٢] مثل أبي علي، وأبي القاسم[٣] أنه لا يجوز أن يستحقا على الإخلال، وإنما يستحقان على فعل[٤] يفعله عند الإخلال بهما هو[٥] ترك للقبيح أو الواجب، وذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنهما يستحقان بالإخلال، وهذا هو[٦] الذي نَصَرَهُ شيخنا أبو الحسين، وهو الذي نختاره. والذي يدل على صحته أن المستلقي في دار الغير[٧] بإذن صاحبها إذا أمره بالخروج منها/١٣٩أ فلم يخرج استحسن العقلاء ذمه، وعلم حُسن ذلك باضطرار. فلا يخلو: إما أن يستحسنوه على استلقائه الأول، وذلك لا يجوز لأنه لو كان بإذن صاحبها وعلى[٨] أنه يفعل في نفسه سكونًا، وهذا لا يصح[٩]؛ لأن العقلاء لا يعلمون ذلك، أو على أنه لم يفعل الخروج، وهذا هو المعلوم عندهم. ولأنهم[١٠] يعللون حسن ذمه بذلك، فيقولون: أمره بالخروج فلم يخرج، فصح أنه الجهة التي يذمونه عليها.

فإن قيل: كيف يصح أن يعلموا حسن[١١] ذلك باضطرار، وعندكم أن كون العبد فاعلاً لا يعلم باضطرار، فكيف يعلم كونه غير فاعل باضطرار؟

قيل له: إن[١٢] هذا لا يلزمنا[١٣]؛ لأن عندنا نعلم كلا الأمرين باضطرار. وأجاب عنه قاضي القضاة بأنا إذا علمنا نفي وجود الفعل منه باضطرار فقد علمنا كونه[١٤] غير فاعل باضطرار.

---

(١) أ : باب في أنه يستحق.
(٢) ب : - قبل أبي هاشم.
(٣) ب : - وأبي القاسم.
(٤) أ : فعله.
(٥) ب : بما له ترك.
(٦) ب : - هو.
(٧) ب : الدار.
(٨) أ : أو على.
(٩) أ : + أيضا.
(١٠) ب : وأنهم.
(١١) ب : - حسن.
(١٢) ب : - ان.
(١٣) أ : لا يعلم.
(١٤) ب : أنه.

ولقائل أن يقول : إن كونه فاعلاً ليس هو(١) وجود الفعل(٢) فقط ، ولا كونه غير فاعل نفي وجوده ، وإنما كونه فاعلاً هو وجوده بحسب كونه قادرًا(٣) ، وبحسب دواعيه إن كان عالمًا [١٠٣ب] بما يفعله ، وإنما يعلم كونه فاعلاً عندك استدلالاً بذلك . فإذا لم يعلم كونه فاعلاً باضطرار عندك ، فكذلك كونه غير فاعل ؛ لأنه فرع على كونه فاعلاً(٤) ، ألا ترى أن الجماد لا يوجد منه فعل ولا يعلم كونه غير فاعل بالاضطرار .

فإن قيل : أليس يُجوِّز العقلاء في هذا المستلقي أن يخرج من كونه قادراً في تلك الحال ، فكيف يعلمون باضطرار كونه غير فاعل للواجب؟

قيل له : أليس لو علموا(٥) بقاءه على كونه قادرا على الخروج ولم يفعله لعلموا(٦) ذمه؟ فلا بد من : نعم .

قيل لهم : فهذا القدر كافٍ فيما أردناه(٧) من أن هذا العلم تابع للعلم بإخلاله بالخروج .

دليل آخر وهو أن القادر منا يخلو من الفعل ومن(٨) تركه . فمتى وجب عليه فعل وخلا منه ومن تركه استحق الذم ، لم يكن لذمه وجه استحقاق إلاّ الإخلال بالواجب . والقائلون بالمذهب الأول يقولون إن القادر منا لا يخلو من الأخذ والترك . وسنتكلم في هذه المسألة بعدما نذكر احتجاجهم لقولهم : إنه لا يجوز أن يستحق المدح والذم بالإخلال . و(٩)احتجوا لذلك بأشياء ، منها أن قولكم(١٠) تصريح بأنه يستحق الذم لا على شيء ولا على معنى حصل منه ، وهذا معلوم بطلانه باضطرار ، وفيه موافقة المجبرة .

---

(١) ب : - هو .
(٢) ب : لفعل .
(٣) ب : - بحسب كونه قادرًا .
(٤) ب : - فاعلا ألا ترى . . . ولا يعلم .
(٥) ب : لو علمنا .
(٦) ب : + بحسن .
(٧) ب : أوردناه .
(٨) أ : - من .
(٩) ب : - و .
(١٠) أ : + هذا لا معنى له إذ هو يستحق .

والجواب أن إطلاق /١٣٩ب هذه العبارة يوهم أنه يستحق الذم لا على جهة ذم، وقولكم لا على معنى يوهم أن ذمه عبثٌ. كما يقال: إن هذا النظر[١] لا معنى له إذ[٢] هو عبثٌ لا فائدة فيه. فإن عني الخصم به أنه يستحقه لا على فعل وجد منه التزمناه، وقلنا إن الإخلال بالفعل جهة ذم كالفعل؛ وبهذا يفارق قولنا قول[٣] المجبرة؛ لأن عندهم يستحق الذم لا على جهة ذم كان[٤] لأن إيجاد الفعل فيه أو أن لا يفعل فيه ليس بجهة لاستحقاق الذم.

ومنها أنه لو جاز أن يستحق الذم لا لأمر موجود[٥] لجاز أن يتحرك الجسم لا لأمرٍ موجود، بل منتفٍ. وفي ذلك سد الطريق إلى إثبات الأعراض. والجواب أن هذا غير لازم علينا؛ لأن عندنا إثبات الأعراض يعلم باضطرار. وأجاب عنه أصحاب أبي هاشم بأن الدليل فرق بين الموضعين أنا قد بينا في باب إثبات الأعراض أن الجسم لا يجوز أن يصير[٦] كائنًا في جهة[٧] لعدم معنى. وبيّناها هنا أن الدليل يقتضي أن يستحق الذم[٨] بنفي الفعل منه[٩].

ومنها أن من لم يرد الوديعة يوصف بأنه ظالم عاص، أفيكون ظالمًا[١٠] عاصيًا، ولا فعل؟ والجواب أن من لا[١١] يفعل الواجب، ويستضر غيره بذلك يوصف بهذه الأوصاف، كما يوصف فاعل القبح بها. ولهذا إذا قيل لهم: ماذا[١٢] فعل؟ قالوا: لم يرد الوديعة. وألزموا أبا هاشم[١٣] أن يستحق تعالى من المدح ما لا نهاية له؛ لأنه لا يفعل من القبائح ما يقدر عليه، وكذلك الواحد منا إذا لم يفعل من الجهالات ما لا نهاية له. وهذا غير

---

(١) ب: الفعل.
(٢) ب: أي.
(٣) ب: – قولنا قول.
(٤) ب: – كان.
(٥) في أ: لا لا موجود.
(٦) أ: يكون.
(٧) أ: – في جهة.
(٨) أ: + بأن.
(٩) أ: معه.
(١٠) ب: – ظالمًا.
(١١) أ: – لا.
(١٢) ب: فماذا.
(١٣) أ: – أبا هاشم.

لازم ؛ لأنهم إن عنوا به أن يمدح تعالى بأنه[١] لا يفعل جميع ما يقدر عليه من القبائح ، فهو تعالى ممدوح بذلك . وإن عنوا أن يفعل من الأقوال ما لا نهاية له[٢] لم يلزم ، لأن الأول يكفي في مدحه بذلك . فأما الواحد منا فإنما يستحق المدح على أن لا يفعل الجهل إذا دعاه الداعي إلى فعله . وليس يخطر بباله [١٠٤أ] منه إلا اليسير فلا يستحق المدح على الإخلال به .

وألزمهم أبو هاشم رحمه الله أن لا يستحق تعالى الذم إذا لم يفعل الثواب الواجب عليه ؛ لأنه تعالى لا يفعل تركا لما يحل به .

وأجابوا عنه أنه كان لا يستحق الذم على أن لم يفعل الثواب ، بل كان يستحقه على التكليف المتقدم ، لأنه يكون قبيحًا . واعتراضهم[٣] على ذلك أن شرط حُسن التكليف ليس هو فعل الثواب ، و[٤] إنما الشرط أن يكون[٥] لغرض الثواب وذلك قد فرضناه .

/١٤٠أ ولقائل أن يقول : إنه تعالى لو لم يفعل الثواب لكان عالمًا لم يزل بأنه لا يفعله على الصحيح من القول في ذلك ، فيفوت غرض التعريض بهذا التكليف فيقبح . وأما القول بأن القادر يخلو من الأخذ والترك ، فقد صوره أبو هاشم في المستلقي ، وليس له داع إلى الحركة والسكون . فأما إذا كان فاعلاً فلا بد من[٦] أن يفعل ما يبقى به منتصبًا على القعود وإلاّ سقط على الأرض . وكذلك إذا كان قائمًا مرسلاً يده ، ولا داعي له إلى تحريكها وتسكينها[٧] . واحتج لذلك بأن الواحد منا يعلم تصرف الناس في الأسواق ، ولا يريده ولا يكرهه ، ويخلو من الضدين[٨] . وأثبت أصحاب أبي علي الأعراض ضدًا لهما ، وقالوا : إن من فرضتموه لا يخلو من الأعراض . وأجابوهم بأن الأعراض ترجع

---

(١) ب : بأن .
(٢) ب : – له .
(٣) أ : واعترض .
(٤) أ : – و .
(٥) ب : وإنما أن يكلف .
(٦) ب : – من .
(٧) أ : تحريكهما وتسكينهما .
(٨) أ : الصدقين .

إلى نفي الإرادة والكراهة . قالوا : ولهذا لا يفصل أحدنا بين[١] الأعراض عن[٢] إرادة الفعل و[بين] كراهته من القادر والجماد . فإذا لم تكن الأعراض معني في حق[٣] الجماد فكذلك[٤] في القادر . ولأن أحدنا إذا لم يفصل بين نفيهما وبين الأعراض صح أنه[٥] ليس بأمر زائد[٦] على نفيهما .

ولقائل أن يقول : إن نفي الإرادة والكراهة يرجع إلى نفي الداعي والصارف ، فمتى علم الواحد منا بأنه لا نفع له في تصرف الناس ، ولا مضرة عليه لزم أن يخلو منهما ، لا أنه يخلو من فعلين . واحتج أيضًا بأنه كان يلزم ، إذا أسقط النائم القوي يده على الأرض ، أن لا يصح من الضعيف تحريكها ؛ لأنه يفعل فيها عندهم السكون . وينبغي أن يكون الحال فيها كما لو مدها في الهواء ، بل كان يلزم ، إذا كانت على فخذه وأزيلت ، أن لا تسقط على الأرض . واحتج أيضًا بأن القادر ليس له ، مع أحد الضدين ، ما ليس له مع الآخر . فلو وجب[٧] أحدهما لا لأمر ، لم يكن بأن يوجبه أولى من الآخر . وهذا لا يستقيم على أصله ؛ لأن عنده يفعل أحدهما دون الآخر ، لا لأمر أزيد من كونه قادرًا . فجاز أن يفعل أحدهما لا محالة دون الآخر ، وإنما يصح[٨] هذا الإلزام على طريقتنا ؛ لأن عندنا لا يفعل أحد مقدوره دون الآخر ، لا لأمر .

---

(١) ب : عن .
(٢) ب : + بين .
(٣) ب : - حق .
(٤) أ : وكذلك .
(٥) ب : بأنه .
(٦) أ : زاد .
(٧) ب : أوجب .
(٨) أ : - وإنما يصح هذا الإلزام ... أحد مقدوره دون الآخر .

باب في أن المكلف يستحق الثواب على ما كلف[١]

يدل عليه أن الله تعالى جعل فعل الواجبات والمندوبات، وترك القبائح شاقة عليه مع إمكان أن يجعلها غير شاقة بأن يزيد في قواه، أو يعينه بالحسن عن القبيح. فلولا منفعة يستحقها العبد تقابل المشاق لما حَسُن /١٤٠ب منه تعالى التكليف. يبين ذلك أن إلزام المشاق[٢] يجري مجرى إنزال الشاق[٣]. وكما[٤] أن إنزالها[٥] من دون منفعة[٦] يكون ظلمًا فكذلك إلزامها. وينبغي أن تكون تلك المنفعة أعظم من السرور بالمدح على فعل الواجبات والإخلال بالقبيح، والسرور بزوال الغم على الذم[٧] بالقبيح والإخلال بالواجب؛ لأن العقلاء لا يحفلون[٨] بذلك في مقابلة تحمل المشاق بفعل الواجبات وتفويت[٩] اللذة المعجلة[١٠] بأن لا يفعل[١١] القبيح. ولأن التفضل يحسن منه تعالى بمنافع عظيمة كمنافع الدنيا المبتدأ[١٢] بها منه تعالى تفضلاً فلم يجز أن يكون غرضه تعالى التكليف التعريض لمثل المنافع التي يحسن التفضل بها؛ لأنه يكون عبثًا قبيحًا، فصح أنه لا بد من أن يستحق، بالواجبات وترك القبائح، منافع عظيمة. وينبغي أن تكون مستحقة [١٠٤ب] على وجه التعظيم لما ذكرناه، ولا بد أن تكون دائمة خالصة من كل شوب على ما سنبينه إن شاء الله تعالى؛ فثبت أنه يستحق، بالوجوه التي ذكرناها، الثواب الذي ذكرناه حده.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يحسن منه تعالى تكليف ما ذكرتم شكرًا على ما أنعم به على العبد، ولا يكون غرضه التعريض للثواب، على ما حُكي عن الشيخ أبي القاسم

---

(١) في أ: باب في أن المستحق الثواب على ما كلف.
(٢) ب: الشاق.
(٣) أ: المشاق.
(٤) ب: فكما.
(٥) ب: إنزاله.
(٦) ب: + تقابلها.
(٧) ب: – الذم.
(٨) أ: لا يحتفلون.
(٩) ب: في تفويت.
(١٠) أ: والمعجلة.
(١١) أ: يفعل.
(١٢) أ: – الدنيا المبتدأ بها ... غرضه تعالى بالتكليف.

رحمه الله ؛ ولهذا قال : إن الثواب تفضل منه تعالى . قيل[١] إنه يحسن من المنعم تكليف المشاق لأجل النعم ، ألا ترى أنه لا يحسن من الواحد منا أن يستعمل المنعم عليه في الأعمال[٢] الشاقة ، بل لو كلفه أن يشكره ويحمده على نعمه لذمه العقلاء ، ولقالوا إنه أبطل نعمه . وإنما الابتداء بالنعم العظيمة شرط في أن يصح أن يكون مكلفًا[٣] بهذه الأفعال الشاقة . فلولا خلقه تعالى للعبد ، وإنعامه بالنعم العظيمة عليه ، لما حسن منه أن يتعبده تعريضًا للثواب الذي ذكرناه ، حتى قيل إن النعم التي هي شرط لكونه مكلفًا ينبغي أن تكون أصولاً للنعم كالخلق[٤] والإحياء ؛ لأنه لولا ذلك ، لما أمكن أن ينعم عليه غيره[٥] . ولا بد من أن تكون مستقلة بنفسها نحو الخلق والإحياء ، والأقدار ، وإكمال الشهوة ، والتمكن من المشتهى ؛ لأنه لولا ذلك ، لما أمكن أن ينعم عبد على غيره . فنعمه تعالى غير مفتقرة إلى[٦] نعمه تعالى . ولا بد من أن تكون عظيمة كنعمه تعالى على العبد . فهذه شروط في أن يصح أن يتعبد العبد[٧] بالعبادات ، لا أنها[٨] وجه في[٩] حسن تكليف العبادات الشاقة .

فإن قيل : إذا[١٠] استحق العبد الثواب بالوجوه التي ذكرتموها ، فعلى من يستحقه؟ قيل : على المكلِّف ، وهو الله تعالى ؛ لأنه تعالى هو المختص بأن كلفه ، وبأن جعل هذه الأفعال شاقة . وهو تعالى هو المختص بالقدرة على[١١] إثابة المكلف/١٤١أ دائمًا ، فكان الاستحقاق عليه تعالى .

(١) ب : + له .
(٢) ب : الأفعال .
(٣) في أ : يمكن أن تقرأ : مطلقا ، ويمكن أن تقرأ : مطلعاً!!
(٤) أ : كخلقه .
(٥) ب : – غيره .
(٦) ب : + نعم غيره ، ونعمة غيره غير مفتقرة . ومن الواضح أن ثمة خللاً هنا في العبارة . "المحقق" .
(٧) ب : الغير .
(٨) ب : لا أنه .
(٩) ب : – حُسن .
(١٠) ب : فإذا .
(١١) ب : وعلى .

باب في أن المكلف يستحق العقاب بالوجوه التي قدمناها

يدل على ذلك أن الحكيم أوجب عليه الأفعال الواجبة[١] . فلولا أنه يتخلص بفعلها من مضرة عظيمة لما حسن منه هذا[٢] الإيجاب بها . ومعنى قولنا أوجب عليه ذلك هو أنه ألزمه أن يفعلها لا محالة ، ولم يرخص له في تركها . وذلك أمر زائد على وجوبها في نفسها . فلابد من[٣] أن يحسن ذلك ، ولا وجه لحسنه إلا ما ذكرناه .

فإن قيل : فقد قلتم إن التعريض للثواب هو جهة يحسن التكليف بها قيل له : إنا قلنا : إن ذلك جهة في حسن التكليف بها ، ولم نقل : إن ذلك هو الجهة فيه فقط دون أن يدخل فيها غيره . وإنما قلنا : إن التعريض للثواب لا يكفي في[٤] جهة حسنه ؛ لأن الثواب منافع ، والعقل لا يحسن إيجابه للمنفعة ، كما لا يجب لأجل المنفعة . فلا بد من أن يدخل في ضمنه التخلص من مضرة . لكن غرض الحكيم الأصلي[٥] هو التعريض للثواب . فإذا لم يتم هذا التعريض للثواب إلا بأن يكلفه فعل الواجبات وترك القبائح التي لا بد من استحقاق مضرة من جهة المكلف إذا لم يفعل ما كلفه إياه ، أورد تكليفه ، دخل ذلك في حسن التكليف بها .

فإن قيل : فيجب على ما قلتم أن يثبت استحقاق هذه المضرة لمكان الإيجاب ، ولا بد لحسن الإيجاب من أن يستحق هذه المضرة بأن لا يفعل ما أوجبه المكلف ، وفي ذلك تعلق [١٠٥أ] كل واحد منهما بالآخر .

قيل له : إنا نقدر[٦] في العقل أن الرب العظيم المنعم على العبد إذا أوجب عليه الواجبات تعريضًا له للثواب ، ولم يكن[٧] للإخلال بما أوجبه عليه تأثير في نفسه

---

(١) ب : + وترك القبائح .
(٢) ب : – هذا .
(٣) أ : – من .
(٤) أ : – في .
(٥) كلمة "الأصلي" هنا ليست مناسبة!! ، المحقق .
(٦) ب : إذا تقرر .
(٧) ب : أن يكون .

لاستحقاق المضرة[١] من قبل الموجب، صار إيجابه كاشفًا عن هذا الاستحقاق، لا أنه يؤثر في ثبوت هذا الاستحقاق.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يحسن منه التكليف والإيجاب للتعريض للثواب، ولما تختص به الواجبات من جهة الوجوب ولا يشترط[٢] في ذلك استحقاق العقاب من جهة المكلف.

قيل له: إن ذلك لو لم يكن جملة شروط حسن الإيجاب لما تم التعريض للثواب. يبين[٣] هذا أنه[٤] يكون للمكلف أن لا يلتزم ما كلفه إياه لمكان الإيجاب، بل يفعل الواجبات لجهة وجوبها له لمكان[٥] استحقاق الثواب على المكلف. فلا يتم التعريض، ولا بد من أن تكون تلك المضرة عظيمة يحفل بها العقلاء، فلا يتمكنوا من رد تكليف المكلف خوفًا من استحقاق هذه المضرة العظيمة، فلا بد[٦] /١٤١ب من[٧] أن تكون تلك المضرة[٨] دائمة وخالصة من كل سرور ولذة على ما سنبين هذا إن شاء الله تعالى. فصح أن المكلف يستحق العقاب من جهة المكلف[٩] إذا لم يفعل ما كلفه أو لم يلتزمه.

دليل: استدل الشيخ أبو هاشم لذلك بأن الله تعالى كلف العبد فعلَ الواجبات الشاقة، وترك القبائح الشاق عليه تركها. فلو لم يكن في مقابله تلك الشهوة لفعل القبيح أو الراحة في الإخلال بالواجب صارف قوي يصرفه عن فعلها، والإخلال بها لكان المكلف مغريًا بفعل[١٠] القبيح والإخلال بالواجب. بين هذا أنه تعالى عرفه قبح فعل القبيح وما في فعله من اللذة العظيمة، وعرَّفه مشقة الواجبات وما في الإخلال بها من

---

(١) أ: – المضرة.
(٢) في أ: وجوب لا يشترط.
(٣) أ: بين.
(٤) أ: – أنه.
(٥) ب: لا لمكان.
(٦) ب: ولابد.
(٧) ب: – من.
(٨) ب: – تلك المضرة.
(٩) هذه الفقرة التي بدأت بـ: قيل له: إن ذلك لو لم يكن من جملة شروط... من جهة المكلف. تكررت في النسخة أ.
(١٠) ب: مغريًا على فعل.

الراحة . فلولا الصارف القوي لكان بتعريف ذلك إياه مغريًا له بما ذكرنا . وليس الصارف في ذلك إلا استحقاق العقاب . يبين[١] هذا أن الذم عليه وفوات الثواب ، إذا لم يصح أن يكون هو الصارف ، لأن العقلاء لا يحفلون[٢] به في مقابلة ما يفوتهم من اللذة بفعل القبيح والراحة بالإخلال بالواجبات ، فلا بد من عظم المضرة[٣] المستحقة بذلك .

فإن قيل : أليس كثير من العقلاء ينصرفون عن القبائح خوفًا من[٤] الذم ، بل من[٥] المباحات حتى قال بعضهم : لو غبت عن[٦] شرب الماء لما شربته .

قيل له : إن الذي ذكرتموه[٧] هو نادر ، وأكثرهم ينهمكون في طلب الملاذ من[٨] القبائح من غير احتفال عدمه . ولا بد أن يختص الصارف ما يخرج[٩] المكلف من أن يكون مغريًا على ما ذكرنا سواء اختار المكلف فعلها ، أو لم يختر . ولا اعتبار بما يختاره بعض الناس وبما لا يختارونه [١٠٥ب] فيما يرجع[١٠] إلى جهة حسن التكليف الصادر من الحكيم . وهذا الدليل – والذي قبله – إنما يدل على استحقاق العقاب ، وتوقع وقوعه ، لا على أنه يوجد[١١] لا محالة ، لجواز العفو عن المذنب على ما سنذكره إن شاء الله تعالى .

ولا بد من أن يستحق هذه المضرة من جهة المكلف لما ذكرناه[١٢] في استحقاق الثواب . ولأن العبد إنما يستحق[١٣] عقابًا من جهة عبدٍ مثله . هذا هو الصحيح . و[١٤]لو لم يستحق من جهة المكلف لبطل هذا الاستحقاق .

---

(١) أ : بين .
(٢) أ : لا يحتفلون .
(٣) أ : مضرة .
(٤) ب : عن .
(٥) ب : عن .
(٦) ب : على .
(٧) ب : ذكرته .
(٨) أ : في .
(٩) أ : + له .
(١٠) ب : – لا يرجع .
(١١) ب : يوجده .
(١٢) ب : لمثل ما ذكرناه .
(١٣) ب : لا يصح أن يستحق .
(١٤) أ : – و .

وحكى قاضي القضاة عن أبي علي أنه قال : إن العقاب قد يستحق من غيره تعالى . وصور ذلك ، فيمن وجب عليه قصاص لولى دم . والقصاص عقوبة . وفيمن يطلب نفس غيره ، أن له أن يقتله عقوبة/١٤٢أ . وعند أبي هاشم أن ذلك ليس بعقوبة ، وإنما له أن[١] يدفعه عن نفسه من قبله ، وإذا الدفع إلى قتله . وذكر قاضي القضاة أن القصاص إنما وجب شرعًا للمصلحة لا من جهة العقل[٢] ؛ ولهذا إذا تاب القاتل وبالغ في الاعتذار[٣] فإنه لا يسقط عنه القصاص ، ولهذا لو أحيا الله تعالى من قتل قصاصًا فإنه لا يستحق القتل ثانيًا ، ولو كان إنما يقتل عقوبة لا يستحقه ثانيًا . لأن العقاب إنما[٤] يستحق[٥] دائمًا . ولأن ولي الدم لا مضرة عليه في قتل وليه . فكيف يكون هذا هو[٦] المستحق للعقوبة دون الأجنبي .

فإن قيل : يستحق قتله للتشفي قيل : فينبغي أن يكون له قتل قبيلة ؛ لأن بعض الناس لا يجد[٧] الشفاء إلا بقتل أقارب القاتل . وإنما يسقط القصاص[٨] بعفو ولي الدم لما له من الاختصاص بالمقتول ، ولأن له[٩] أن يرفع الأمر إلى الإمام في طلب القصاص . وأما الذي يطلب نفس غيره ، فليس له إلا الدفع عن نفسه . ولهذا إذا أمكنه الدفع بغير القتل ، فليس له أن يقتله . ولهذا لو ترك طلب[١٠] نفسه لم يكن له أن يقتله ، ولو كان يستحق[١١] القتل عقوبة لكان له أن يقتله ، وإن ترك طلب نفسه ؛ لأن سبب استحقاق العقوبة قد وجد ولم يندم عليه ، ولا أتى بإحسان[١٢] أعظم[١٣] منه .

---

(١) ب : – وإنما له أن يدفعه ... إلى قتله .
(٢) أ : العقاب .
(٣) ب : + من قبله .
(٤) ب : – إنما .
(٥) أ : + عقابًا .
(٦) ب : – هو .
(٧) أ : لا يجدون .
(٨) أ : – القصاص .
(٩) أ : – له .
(١٠) أ : ولهذا لولي كطلب!!
(١١) أ : مستحق .
(١٢) ب : – بإحسان .
(١٣) ب : بأعظم .

فإن قيل : إنه لا يحسن في العقل إلا الإضرار بالغير لدفع الضرر عن النفس قيل له : أليس[١] الأمر في العقل على الإطلاق الذي ذكرته ، بل يشترط إذا لم يكن الضرر الواصل إلى الغير كأنه من قبله .

(١) ب : - أليس .

باب في أن الثواب يستحق على الصفات التي ذكرناها

فأما استحقاقه على جهة التعظيم ، فقد ذكرنا أن السبب الذي يستحق هو[١] فعل الواجب ، والمندوب ، وترك القبيح . وذلك كله يؤثر في استحقاق المدح والتعظيم . وأما كونه دائمًا فالدليل عليه[٢] أن التفضل يحسن إدامته أبدًا . فلو لم يستحق الثواب على الدوام لكان التفضل الدائم أبرَّ[٣] عند العقلاء من الثواب المنقطع ، فكان لا يحسن التكليف تعريضًا له . وإنما قلنا إنه كان يقبح ، لأن وجه حسنه هو أنه تعريض لمنافع لاطريق إليها إلا التكليف . فلو كان طريقًا إلى ما فوقهُ مُوقعًا قبح التكليف لأجلها .

فإن قيل : هلا قلتم إنه يحسن التكليف تعرضًا للثواب بما له من مزية على التفضل بزيادة المنافع ، والتعظيم ، كونه مستحقًا؟

قيل له : إن زيادة المنافع ترجع إلى كثرة[٤] العدد . ومتى كانت متقطعة فالدائم الذي دونه في العدد ، يصير أكثر عددًا من جهة /١٤٢ب الدوام ؛ ولهذا إذا خُير العقلاءُ بينهما فإنهم يؤثرون الدائم عليه . وأما التعظيم فهو منفعة ، كاللذة والتفضل الدائم ، يصير مترتبًا على اللذة والتعظيم المتقطعين في باب المنفعة ، فيكون أبرّ عند [١٠٦أ] العقلاء منهما .

فأما كونه مستحقًا فقد بينا ، في باب الأعراض ، أن المستحق إنما تكون له مزية على المتفضل به إذا صدر ممن يؤنف من تفضله . فأما إذا كان منه تعالى فلا مزية للمستحق عليه ، وإذا[٥] كان له مزية فيسيرةٌ لا يَعتد بها[٦] العقلاء في مقابلة المنافع الدائمة .

---

(١) أ : - هو .
(٢) ب : فالذي يدل عليه .
(٣) أ : - أبر .
(٤) أ : كثر .
(٥) ب : وأن .
(٦) أ : به .

دليل آخر وهو أن المدح يستحق على الطاعة دائمًا[١] ، فكذلك المنافع والملاذ . أما دوام المدح فالعلم به ضروري . ولهذا لا يصل المطيع إلى وقت إلا ويحسن أن يمدح عليها إذا لم يحبطها بمعصية أو بذم . وإنما قلنا إنه يلزم في المنافع أن تدوم كالمدح ؛ لأنا بدوام المدح نعلم أن الطاعة ، وإن كانت متقطعة ، إلا أنها في حكم الدائم لدوام حكمها ، ولا يصير[٢] فاعلها كأنه يأتي بها في كل وقت . يبين هذا أن سبب المدح ليس إلا أنه مطيع بطاعة لم يندم عليها ولم يحبطها بمعصية أعظم منها . وهذا في حكم الدائم .

ولهذا إذا سأل مادحَهُ فقيل له[٣] : لم تمدحه؟ لعلل[٤] مدحه بذلك . والمنافع تجري مجرى المدح ؛ لأنهما يُستحقان بسبب واحد على وجه واحد . فإذا[٥] كان سببهما في حكم الدائم لزم أن يستحقا دائمين . وأما كون الثواب خالصًا من كل[٦] شوب فالدلالة[٧] أن المكلف مرغب بفعل ما كلف إلى هذا الثواب . فلا بد من أن تنفصل حالة الثواب عن حالة التكليف في الخلوص عن المضار والمشاق ، ألا ترى أنه لا يحسن التصريح به في الترغيب بأن يقال : إن تحملت[٨] مشاق التكليف[٩] أوصلتك إلى مثل الحالة التي[١٠] أنت عليها . وإنما يحسن الترغيب إلى مثل[١١] الحالة التي لها يتحمل كل مشقة .

فإن قيل : إن أهل الجنة يشاهدون مراتب من هم[١٢] أعلى ثوابًا منهم كالأنبياء عليهم السلام ، فلا بد من[١٣] أن يصل إليهم غم ؛ لأنهم[١٤] [لم] يجتهدوا مثل اجتهادهم ، فيصلوا إلى مثل[١٥] مراتبهم .

---

(١) أ : دائمة .
(٢) ب : ويصير .
(٣) ب : – له .
(٤) ب : يعلل .
(٥) ب : إذا .
(٦) أ : – كل .
(٧) ب : + له .
(٨) ب : تحمل .
(٩) ب : الترغيب .
(١٠) ب : الذي .
(١١) ب : – مثل .
(١٢) ب : هو .
(١٣) أ : – من .
(١٤) ب : لأن لم .
(١٥) أ : – مثل .

قيل له : إنه تعالى يقصر شهواتهم وهمهم على ما يستحقونه من ثوابهم فلا يغتمون لما فاتهم من الزيادة عليه ، ألا ترى أن كثيرًا من الناس في الدنيا لا يغتمون لفوات الأمارة عنهم لما لم تكن لهم هذه النعمة في مثلها /١٤٣أ ، ولو لزم الاغتمام لما ذكره للزم أن يغتم أهل الجنة إذا تذكروا ما في مقدوره تعالى من زيادة الثواب الذي فاتهم .

فإن قيل : أليس يلزمهم شكره تعالى ، وفيه مشقة ، ويمنعون من فعل القبائح[1] ، ولا يخلو ذلك من غم .

قيل له : إن[2] شكره تعالى يزيد في سرورهم إذا رأوا نعيمهم[3] وثوابهم ، وهم مُسْتغنون[4] عن فعل القبيح بالحسن فلم يصل[5] إليهم غم . فأما أهل النار فيلحون إلى ترك القبيح ، وتصل إليهم بذلك غموم .

فإن قيل : أليس الأب يعرض ابنه بتحمل مشاق ليصل إلى منافع وإن لم تكن خالصة ، ويحسن منه ذلك ، فهلاً حسن مثله في التكليف وجزائه؟

قيل له : إنما يحسن ذلك من الأب ؛ لأنه لا يمكنه أن يعرض[6] ابنه إلا لما يصل إليه من المنافع في العادة ، وليس كذلك المكلف بالحكم ؛ لأن الله تعالى قادر على كل شيء ؛ ولهذا يحسن من الأب أن يعرض ابنه لمنافع متقطعة ، ولا يحسن منه تعالى التعريض إلا لمنافع دائمة . ويمكن أن يقال : إن التفضل بمنافع خالصة من كل شوب يحسن . فلو لم يكن الثواب خالصًا لكان التفضل[7] أبرّ عند العقلاء منهم[8] ، فكان لا يحسن التكليف لأجله . وإذا كان الله تعالى أرحم الراحمين ، كلف عبيده[9] المشاق العظيمة التي ليس فوقها أشق[10] عليهم منها ، فلا بد من أن يكون غرضه بذلك أن

---

(١) ب : القبيح .
(٢) ب : – إن .
(٣) ب : نعمتهم .
(٤) ب : يستغنون .
(٥) في أ : ولم اتصل!!
(٦) أ : يعترض .
(٧) ب : – التفضل .
(٨) ب : منه .
(٩) أ : عبده .
(١٠) أ :– فوقها أشق .

يعرضهم لغاية ما يتمنونه من الملاذ العظيمة الخالصة الدائمة مع التعظيم العظيم . وهذا يقتضي [١٠٦ب] أن يكون ما[1] عرّضهم له منفصلاً[2] عما يحسن منه تعالى من التفضل عليهم من كل وجه ، فيتفضل منه في القدرة والخلوص والتعظيم والدوام .

(١) أ : - ما .
(٢) يمكن أن تقرأ : متفضلاً .

باب في أن العقاب[١] على المعاصي يستحق على الصفات التي ذكرناها

أما كونها مستحقة على جهة الاستخفاف والإهانة ، فلأن سببه يؤثر في استحقاقه كذلك . وأما دوامه فالدلالة عليه كالدلالة على دوام الثواب ؛ لأن الذم يستحق به دائما فسنبينه[٢] في الحكم الدائم . وأما خلوصه من كل راحة ؛ فلأنه تعالى عرضهم بتكليف المشاق لغاية ما يتمنونه ، فيجب أن يدخل في ضمنه غاية ما يخافونه[٣] من المضار العظيمة الدائمة الخالصة من كل راحة ، لتتم رغبتهم إلى نيل[٤] ما يتمنونه ، مع الخوف من غاية ما ينفرن[٥] عنه . فلزم أن تكون صفات العقاب على العكس من صفات الثواب . بَيِّن[٦] هذا أن لعظم نعمة المنعم على العبيد[٧] تأثيرًا في صغر ما يستحقه العبد بطاعته وكثر ما يستحقه منه بمعصيته . ألا ترى أن لظلم الابن أباه أعظم استحقاقًا في الذم من تقبيله إياه في المدح . فإذا وجب أن تكون صفات الثواب ما تقدم/١٤٣ب لزم في العقل[٨] أيضًا أن تكون صفاته في الاستحقاق على العكس[٩] ، وينبغي أن تشترك المعاصي كلها في استحقاق هذا العقاب الصغائر[١٠] منها والكبائر ، على معنى أنها كلها تؤثر في استحقاق ذلك . فللمكلف أن يفعله إذا لم يمنع مانع من فعله . إما[١١] استحقاق ثواب أعظم مما يستحق به من[١٢] العقاب ، أو توبة مسقطة لاستحقاقه ، أو عفو ممن استحقه على المعاصي[١٣] وهو المكلف .

---

(١) أ : أفعال!!
(٢) ب : فسببه .
(٣) أ : ما يخا .
(٤) أ : – نيل .
(٥) أ : ما يتفرق .
(٦) ب : يبين .
(٧) ب : – على العبيد .
(٨) ب : العقاب .
(٩) ب : + من صفاته .
(١٠) أ : الصغير .
(١١) ب : فأما .
(١٢) ب : – من .
(١٣) أ : العاصي .

وحكى[١] قاضي القضاة عن بعض الناس أن الصغائر لا يستحق بها عقاب أصلاً . وعن بعضهم أن الموحد لا يستحق عقابًا لمعصية أصلاً . وعن بعضهم أنه يستحق به العقاب متقطعًا . والذي يدل على بطلان قول الجميع أن المعصية إنما يستحق بها العقاب لأنها فعل قبيح وإخلال[٢] بواجب . وهذه[٣] الصفة لا تتغير[٤] باستحقاق فاعلها الثواب ، أو بما يقترن بها من توحيد فاعلها . فإذا[٥] لم يخرج بذلك عن[٦] الصفة المؤثرة في الاستحقاق تبين[٧] بها الاستحقاق . ثم ما يقترن بها إن كان يؤثر في زوال المستحق بها ، وجب أن يقال بزواله به بعد أن يؤثر كل واحد منهما فيما يستحق كل واحد[٨] بالآخر بطريق الموازنة على ما تبين أن الصحيح ، في الإحباط والتكفير ، هو طريقة الموازنة إن شاء الله تعالى .

وعلى هذا ينبغي أن يستحق الكافر - بفعل الواجب واجتناب القبيح - ثوابًا على[٩] المعنى الذي ذكرناه . فإذا منع ما يستحقه من العقاب[١٠] على كفره من إيصال الثواب إليه لزم أن ينتقص به عقابه[١١] .

وحكى قاضي القضاة عن الخالدي[١٢] أن الكافر لا طاعة له . واحتج لذلك[١٣] بأن الطاعة يستحق بها ثواب ، ويجب فعله ، والمعصية يستحق بها عقاب لا يجب فعله . فلو كان من الكافر طاعة لاستحق[١٤] بما يجب فعله ، وعقاب كفره لا يجب فعله . وثوابه أقوى من عقابه . فلزم[١٥] أن يكون من أهل الجنة ، وهذا باطل ؛ لأن معنى كون الفعل

---

(١) أ : فحكي .
(٢) ب : أو إخلال .
(٣) ب : وهذا .
(٤) أ : لا تغير .
(٥) أ : وإذا .
(٦) ب : + هذه .
(٧) ب : ثبت .
(٨) ب :- كل واحد .
(٩) أ : عن .
(١٠) ب : الصفات .
(١١) أ : عقاباً .
(١٢) أ : الخالد .
(١٣) ب : - لذلك .
(١٤) أ : لا يستحق .
(١٥) ب : فيلزم .

طاعة له تعالى أنه أراده تعالى من العبد . فإذا سلم أن الله تعالى كلف الكافر الإيمان ، وما يشتمل[١] عليه من بر الوالدين[٢] ، وأداء الأمانات إلى أهلها ، فمتى فعل الكافر شيئًا من ذلك وقع طاعة له تعالى . وقوله إن ثوابه أقوى من عقابه كلام[٣] في غير موضعه ؛ لأن كلامَنَا أولا واقع فيما هو طاعة [١٠٧أ] أو معصية ، لا فيما يستحق بها أيهما أقوى . وإذا عرف حقيقة الطاعة والمعصية لزم القول بتأثيرهما في الاستحقاق/١٤٤أ ثم ينظر ، من بعد ، في أي الاستحقاقين أقوى ، ثم يحكم بإزالة الأقوى للأضعف ، لكن بطريقة الموازنة .

وقد ناقض من قال إن المعصية لا يستحق بها عقاب مع الطاعة ؛ حيث سلم أن المعصية التي هي كفر يستحق بها العقاب ، ثم قال : وإذا[٤] جمعت ، مع الطاعة ، لم يستحق بها عقاب ، مع أنها[٥] كفر معها .

واعلم أن شيوخنا يقولون إن استحقاق الثواب والعقاب يثبت في حال وجود الطاعة والمعصية . ويعنون بالاستحقاق هنا أنه يحسن من المكلف أن ينبه[٦] على الطاعة في حال[٧] وجودها . وكذا هذا في استحقاق العقاب بالمعصية .

واختلف قول شيوخ بغداد القائلين بالموافاة : فمنهم[٨] من قال : لا يثبت الاستحقاق بهما إلا في الآخرة ، وهو إذا وافى العبد بالطاعة[٩] إلى دار الآخرة ، ومنهم من قال : تثبت في حال الاخترام ، وهو إذا وافى العبد بهما[١٠] إلى الموت ، ومنهم من قال : بل في حال الطاعة والمعصية بشرط الموافاة وهو إذا كان معلوم الحكيم منه أن لا يحبط الطاعة في[١١] حالة الموت ، ولا يندم[١٢] على المعصية إلى حال الموت .

---

(١) أ : وما يشمل .
(٢) في ب : من به مزية الوالدين .
(٣) في الأصل : كلامًا .
(٤) ب : فإذا .
(٥) ب : انه .
(٦) ب : يتنبه .
(٧) أ : ثاني .
(٨) ب : منهم .
(٩) ب : + سليمة .
(١٠) ب : بها .
(١١) ب : إلى .
(١٢) ب : – ولا يندم على المعصية إلى حال الموت .

واعلم أن سبب الاستحقاق ليس إلا الطاعة والمعصية على معنى أنه يحسن من المكلف أن يجازيه بهما في الثاني من وجودهما ؛ ولهذا يحسن منا[١] أن نمدحه على الطاعة ، أو نذمه على المعصية في الثاني من وجودهما ، فكذلك الثواب والعقاب لما تقدم أنهما يستحقان بسبب واحد ، على وجه واحد .

فإن قيل : إذا[٢] كان استحقاقهما في حال الطاعة أو المعصية ، فلماذا يؤخرهما تعالى؟ قيل له[٣] : لما سنذكره .

فإن قيل : فهل يوفر الله تعالى الأوقات الماضية أو عقابها؟

قيل له : حكى قاضي القضاة عن ابن الإخشاد أنهما يسقطان[٤] بالتأخير . وشَبَّهَهما بالمدح والذم ، إذا لم يفعلا في الماضي . وقال شيوخنا : بل يوفر[٥] الله تعالى في الآخرة الثواب لا محالة . فأما العقاب فيجوز أن لا يوفره ، إلا أن يرد السمع بتوفيره . والذي يدل على صحة هذا القول أن سبب استحقاق الثواب قد حصل ، ومنع مانع من الحكمة من توفيره . والثواب في كل وقت منفعة عظيمة ، والله تعالى قادر على توفير ما مضى . فلو لم يوفره لكان فيه ظلم على المكلف بخلاف المدح والذم ؛ لأنهما خبران عن حال المطيع والعاصي ، و[٦] لا يؤثران في سرور ولا غم . وإنما المؤثر فيهما[٧] ما يقترن بهما من قصد التعظيم أو[٨] الاستخفاف . وينبغي[٩] أن يكون هذا القصد بحسب حال المطيع والعاصي ، وحالتهما واحدة في الأوقات التي يتأخر فيها المدح والذم ، فيما يفعله من القصد/١٤٤ب من بعد بحسب حالهما هو المستحق ، وزيادة الاستحقاق فوق المستحق ظلم ، وزيادة التعظيم غير مستحق ، فلم يصح فيهما الإعادة ، ومتى قدر فيهما الإعادة لم تعد ؛ لأن القصد ما ينبغي أن يزداد .

---

(١) أ : – ولهذا يحسن منا أن نمدحه على الطاعة أو نذمه على المعصية في الثاني من وجودهما .
(٢) أ : فإذا .
(٣) أ : – له .
(٤) ب : – يسقطان .
(٥) أ : يوفر .
(٦) أ : – و .
(٧) ب : – فيما .
(٨) أ : و .
(٩) أ : ويبقى .

فإن قيل : أليس أنه إذا لم يندم على المعصية بعد ، أو على الطاعة فإنه يستحق زيادة الذم وزيادة المدح[١] .

قيل له : المسألة مفروضة في شخص لا يزداد مدحه ولا ذمه على مرور الزمان ، وهو الساهي .

فإن قيل : فإذا أعاد تعالى على[٢] ما مضى من الثواب والعقاب ، ثم انقطع كان فيه تبعيض المثاب وترقيه على المعاقب .

قيل له : إن الله تعالى يفرق ما مضى من المستحق منهما على أوقات كُثر ، فإذا انتقصت[٣] تلك الزيادة [١٠٧ب] اليسيرة لم يتبين له نقصان يعتد به[٤] ، فلا يحصل[٥] ما ذكرته من التبعيض والراحة .

فإن قيل : هلا قلتم إن المكلف عرض المكلف بثواب متأخر؟ ولا بد أن يكون ذلك أعظم مما يستحق[٦] معجلاً كبيع السلع ، بسببه يكون ثمنه أكثر من النقد . وعلى هذا القول لا يلزم إعادة ما مضى من المستحق في باب الثواب والعقاب .

قيل له : إن الله تعالى عجل في الدنيا بعض المستحق من الثواب والعقاب كالحدود . فلو لم يثبت الاستحقاق على الوجه الذي اخترناه لما حسن تعجيلها . ولعل من قال بالموافاة من شيوخ بغداد عنى هذا الوجه . ووجه ترجيح قول شيوخنا عليه ما أشرنا إليه من حسن تعجيل بعض الثواب والعقاب . فأما إن عنوا بالموافاة أن سبب الاستحقاق لا يتم ، ولا يكون سببًا إلا بأن يوافي بهما الموت أو الآخرة لم يصح ، وبطل باستحقاق المدح والذم في حال وجودهما . يبين هذا أن الذم من بعد المعصية أو المعصية بعد الطاعة فهو مانع من فعلهما لا أنه شرط في وقوع الطاعة والمعصية[٧] ، على الصفة المؤثرة في الاستحقاق . فكيف يتأخر الاستحقاق لأجلها؟ وكيف يشرط ذلك في ثبوت الاستحقاق بهما في الحال؟

(١) مكرر في أ : فإن قيل أليس أنه ... وزيادة المدح .
(٢) ب : - على .
(٣) ب : انقضت .
(٤) أ : يعدد به!!
(٥) ب : + به .
(٦) ب : من المستحق .
(٧) ب : أو المعصية .

وإن عنوا بذلك أنه لا يحسن من الحكيم أن يجازيه عليها إذا كان التكليف قائمًا على المكلف قيل لهم : إنه ينبغي أن يقال إنه لا يحسن أن يجازيه بهما[١] كل الجزاء لأن التكليف لا يصح أن يجامع كل الجزاء ؛ لأن عند الإثابة على بعض الطاعات يصير المكلف ملجأً إلى غيرها من الطاعات ، ولأن من شروط الإثابة الخلوص على ما تقدم . ومن شرط التكليف ثبوت المنفعة بالمضرة والسرور بالغم ، فكذلك الجزاء على المعصية يلجئه إلى ترك المعاصي . فإن عنوا هذا الوجه فصحيح ، لكنه مانع من إيصال المستحق بعد ثبوت الاستحقاق .

فأما تعجيل[٢] بعض العقاب كالحدود ، وتعجيل بعض الثواب كتعظيم المؤمن ونصرته على الأعداء فذلك كالمشاهد مجامعته للتكليف . ولأن في تأخير الجزاء لطفًا للمكلف في أن يفعل الطاعة لوجوبها[٣] ، ويترك /١٤٥أ القبيح لقبحه . وتعجيل ذلك أيضًا يبطل قول من ينشر الموافاة بأنه لا يثبت الاستحقاق[٤] إلا بأن يوافى بهما الموت أو الآخرة . فأما من شرط في الاستحقاق في الحال الموافاة ويفسره بأن يكون[٥] معلوم الحكيم أنه لا يندمَنَّ[٦] عليها ، أو لا يعصى بعدها فإن عنى به أن الرحيم الحكيم لا يجازيه بهما إلا إذا وفى[٧] بهما الموت أو الآخرة رحمةً منه للعبد بما ذكرناه[٨] فهو صحيح إنْ عنى به كل الجزاء . فأما إن جعل العلم مانعًا من الاستحقاق لم يصح ، لأن المانع هو نفس الندم أو وجود المعصية . وأما كون العالم عالمًا فلا يشترط في الاستحقاق ، كما لا يشترط في استحقاق المدح والذم .

---

(١) أ : - بهما .
(٢) أ : تعجيل .
(٣) ب : لوجهها .
(٤) ب : + بهما .
(٥) في أ : على أنه إذا كان .
(٦) ب : لا يندم .
(٧) أ : وافى .
(٨) ب : لما ذكرناه .

باب في جواز زوال المستحق من الثواب والعقاب بعد وجود سببهما

يدل على ذلك أنهما يستحقان كاستحقاق المدح والذم على أسبابهما على وجه [١٠٨أ] واحد ، على ما تقدم . فكما أن المدح يستحق بالإحسان إلى الغير فيزول بإساءة كبيرة ، ويزول استحقاق الذم بإساءة يسيرة متقدمة بإحسان كبير بذلك . هذا في الطاعة والمعصية . وكذلك[١] الندم على[٢] الإحسان إلى الغير ؛ لأنه إحسان يحبطه ، ويزيل استحقاقه ، فكذلك الندم على الطاعة لأنها طاعةٌ ؛ والمسقط للثواب هو الذم على الطاعة لأنها طاعة والمعصية[٣] بعدها ؛ لأن الندم على الفعل بعد وجوده يجعله كأنه لم يوجد . والمعصية تؤثر في استحقاق العقاب ، كما أن الطاعة تؤثر في استحقاق الثواب . فمتى اجتمعا في الوجود في وقتين أو في وقت واحد لم يكن أحدهما بأن يؤثر بأولى من الآخر . ويكون الحكم لأعظمهما تأثيرًا في الاستحقاق ، وسقط أدونهما استحقاقًا . فإن استحقاقهما متناف على ما نبينه إن شاء الله تعالى . وإن تساويا في الاستحقاق تمانع الاستحقاقان[٤] أو تساقطا . هذا هو حكم العقل ويكون فاعلهما ، لا من أهل الثواب ولا من أهل[٥] العقاب . وقد ورد السمع بأنه لا يرد عَرصه القيامة أحد من المكلفين إلاّ وهو مستحق لأحدهما . قال الله تعالى ﴿مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ﴾ (الأنعام، ١٦) . فبين تعالى أن من يصرف عنه العقاب فقد فاز فوزًا مبينًا[٦] . والفوز هو الظفر بكل المطلوب ، والمطلوب في الآخرة هو الظفر بثوابه تعالى ، والخلاص من عقابه . وقال تعالى ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (الشورى، ٧) . والمسقط للعقاب هو الندم على المعصية لأنها معصية أو فعل الحسنات ، وقد سقط العقاب . وجه ثالث وهو عقوبة[٧] المستحق لعقاب العبد ، وإسقاطه /١٤٥ب ، فإن عقاب المستحق

(١) ب : وكذا .
(٢) ب : إلى .
(٣) ب : أو المعصية .
(٤) أ : الاستحقاق .
(٥) ب : – من أهل .
(٦) في ب : بيننا!!
(٧) ب : عفو .

قبل العوض[١] حسن ، وأما بعد العوض[٢] والإسقاط فلا يحسن منه معاقبته ويحسن منه العوض[٣] عند شيوخنا البصريين . وقال الشيخ أبو القاسم : لا يحسن منه .

(١) ب : العفو .
(٢) ب : العفو .
(٣) ب : العفو .

باب في أنه يحسن العفو عن المستحق[١] للعقاب كافرًا كان[٢] أو فاسقًا

يدل على ذلك أن العقاب حق الله تعالى على العبد . وفي إسقاطه نفع للعبد وليس فيه وجه من وجوه القبح . فوجب أن يحسن كإبراء الغريم من الدين .

فإن قيل : أليس ذم فاعل القبيح حقًا للعقلاء؟ وفي إسقاطه نفع[٣] لفاعل القبيح ، ولا يصح منهم إسقاطه؟

قيل لهم[٤] : إن الجواب الذي أجبنا به نحن في "المعتمد" هو الصحيح ، هو أن في ذلك وجه قبح ؛ لأنه كما أنه حق لهم فاستحسانه حق عليهم ؛ لأن العقل يقتضي وجوب استحسان ذم فاعل القبيح ما لم يندم عليه ، أو لم يأت بإحسان أعظم منه . فلا يحسن إسقاطه من حيث فيه إسقاط ما عليهم ، وفيه لطف للعقلاء ؛ لأن الذم على القبيح يصرفهم عن فعل[٥] مثله ، وتفويت المصلحة وجه[٦] قبح .

فإن قيل : ففي إسقاط العقاب جهة قبح[٧] ، وهو إسقاط حق العبد ، وهو ذم فاعل القبيح ، وتفويت مصلحتهم .

قيل له : إنه تعالى إذا عفا عنه ، وأسقط العقاب سقط بإسقاطه . والمعصية تجري مجرى الإساءة إليه تعالى . وعفو المسيء[٨] إليه مسقط لذمه ، فذم غيره مانع لحقه في الذم . فسقط تبعًا لسقوط ذمه . ويصير فاعل الإساءة بعد العفو كأنه لم يفعلها ، فيزول عن عقولهم استحسان ذمه . فلم يكن العفو إسقاطًا لحقهم ، بل مزيلاً لشرط استحقاق[٩] ذمهم ، فيتغير الحكم في استحسانه .

---

(١) أ : المستحقين .
(٢) ب : – كان .
(٣) أ : – نفع .
(٤) ب : له .
(٥) أ : – فعل .
(٦) ب : جهة .
(٧) أ : قبيح .
(٨) ب : المُسَاء .
(٩) ب : استحسان .

فإن قيل : أليس الشكر حقًا للمنعِم على المنعَم عليه ، ولا يصح منه[1] إسقاطه عنه؟

قيل له : إن أريد بالشكر الاعتراف باللسان فإنه يصح إسقاطه عن المنعم عليه ، ألا ترى أنه [١٠٨ب] يحصل فيه وجه قبح في بعض الأحوال فيسقط عن المكلف تذكر الله تعالى في[2] بعض المواضع شكرًا له ، أو بعض الأحوال . وأما[3] الشكر بالقلب ، وهو توطين النفس على تعظيم المنعم لأجل نعمه[4] والتفرقة بينه وبين الذي لم ينعم عليه ، ففي إسقاطه جهة قبح ؛ لأن كونه شاكرًا ، على هذا الحد[5] ، حالة يمدح بها ، وخلافها نقض له ففيه مضرة /١٤٦أ عليه . وإسقاط العقاب دفع مضرة عظيمة عنه ، فافترقا . ولأن الشكر على هذا الحد هو من باب العلم بالشيء على ما هو به . والعلم لا يمكن تغييره ولا المنع منه .

فإن قيل : أليس الثواب حقًا للعبد على الله تعالى ، ولا يصح أن يسقطه العبد؟ قيل له : قد بينا - في باب الأعواض - الوجه في ذلك ، وهو أن فيه جهة قبح ؛ لأنه ليس فيه دفع مضرة عن الله سبحانه ، ولا فيه نفع له تعالى . وفيه تفويت نفع عظيم على[6] المسقط ، فكان[7] عبثًا ، والله تعالى رادٌ له . فلذلك لا يصح إسقاطه .

فإن قيل : ففي إسقاط العقاب جهة قبح ؛ لأن فيه تفويت لطف[8] على العبد ؛ لأنه من علم أنه يحسن أن يعفو عنه فإنه يكون أقرب إلى مواقعة القبيح .

قيل له : إنه ليس في استحسان العفو عنه ، مع توقعه أن يفعل به العقاب ، ولا يعفى عنه ما يدعوه إلى فعل القبيح . كما أنه ليس في علمه بقبول[9] توبته - إذا[10] تاب

---

(١) أ : - منه .
(٢) أ : - في .
(٣) أ : أما .
(٤) أ : ولأجل النعم .
(٥) أ : الوجه .
(٦) أ : - عظيم على .
(٧) أ : وكان .
(٨) ب : اللطف .
(٩) أ : - بقبول .
(١٠) ب : لو .

عن المعصية - ما يقتضي تفويت مصلحة عليه لتوقعه أن يقع في العقاب بأن لا يتوب التوبة المسقطة للعقاب .

فإن قيل : أليس قطعه على العقاب أزجر له من فعل القبيح من تجويزه العفو؟ وهذا الزجر يقويه باستحسان العفوس .

قيل له : يلزمكم ، على هذا أن نقطع على أنه يعاقب بعد التوبة ؛ لأن هذا القطع أزجر له .

فإن قالوا : إن قبول التوبة واجب في الحكمة ، وليس كذلك العفو .

قيل لهم : إنه لا فرق بين التفضل والواجب إذا لم يكن[١] في كل واحد منهما جهة قبح في أنه يخرج من كونه حسنًا أو واجبًا . وعلى أن قبول التوبة عندكم واجب في الجود لا في العدل . فمتى تمكن فيه جهة قبح ، على ما يقتضيه عليكم ، خرج من كونه جودًا . وأيضًا فكما[٢] يجوِّز العقلاء[٣] أن يكون القطع على العقاب لطفًا له[٤] فإنه يجوز أن يكون مفسدة أيضًا . كما أن تعجيل[٥] العقاب أزجر له ، ولم يكن لطفًا ؛ لأن فيه جهة مفسدة ، وهو أن يترك القبيح خوفًا من تعجيل العقاب . كذلك فيما نحن فيه يجوز أن تكون فيه[٦] مفسدةً ، وهو أنه إذا قطع على العقاب يصير أبعد من أن لا يفعله لقبحه . ومثل هذا لا يمكن القطع فيه من جهة العقل[٧] بأنه مصلحة ، بل يقف على السمع ، فإن ورد بكونه لطفًا قَبِل به[٨] . ومما يلزمه أنه يقول بوجوب الأصلح ، ثم لا شيء أصلح للعاصي من العفو عنه وإسقاط عقابه .

فإن قيل : إن فيه /١٤٦ب جهة قبح ، وهو تفويت المصلحة ، أجبناه بما تقدم .

---

(١) ب : إذا كان .
(٢) أ : وكما .
(٣) ب : العقل .
(٤) أ : - له .
(٥) أ : تعجل .
(٦) أ : - فيه .
(٧) أ : - العقل .
(٨) ب : + أو بكونه مفسدة قبل به .

باب في تكفير الصغائر بالطاعات ، وإحباط الطاعات بالكبائر

اعلم أن الصغيرة إذا أطلقت أفادت في عرف الشرع[١] كل ذنب ينقص عقابه من[٢] ثواب فاعله ، أو يساويه في كل وقت . وإنما قلنا في كل وقت لأنه إذا اختلف به الحال ، وكان يزيد عقابه على ثوابه أو يساويه في وقت وينقص عنه في وقت ، لم يجز إطلاق الوصف فيه بأنه صغير ، بل ينبغي[٣] أن يتقيد[٤] بتلك الحالة ، والكبيرة في مقابلتها ما يزيد عقابها في كل وقت على ثواب فاعلها . والفائدة في قولنا كل وقت ما ذكرنا . ثم كل واحد من الصغير والكبير يذكر في مقابله طاعة أو معصية ، فيقال هذا الذنب صغير في مقابلة هذه الطاعة أو في جنب هذه المعصية[٥] ، ومعناه أنه ينقص عقابها في كل وقت عن ثواب تلك الطاعة أو عقاب تلك المعصية . وكذلك إذا قيل : هذا كبير في جنب هذه الطاعة ، أو في جنب هذه [١٠٩أ] الطاعة ، أو في جنب هذه المعصية . أي يزيد عقابه على ثوابها ، أو على عقابها في كل وقت . وتُحَدُّ الكبيرة ، في عرف الدين ، بأنها ما ليس لفاعلها ثواب يساوي عقابها . ومن أطلق قولنا صغير وكبير ، فهم منه هذا[٦] دون المقيد بمقابلة طاعة أو معصية .

فأما التكفير فهو خروج الذم والعقاب المستحقين من كونهما مستحقين بثواب أو مدح لصاحب الصغير[ة] أو ندم عليها . والإحباط هو خروج الثواب والمدح المستحقين عن كونهما[٧] مستحقين بعقاب وذم أكثر منهما لفاعل الطاعة ، أو يذم عليها . وعندنا لا يجوز أن تجتمع الاستحقاقات لمكلف واحد ، فلا بد من إحباط أو تكفير . وعند المرجئة يجتمعان له . وكذلك[٨] قالوا : إن المؤمن لا يجوز أن يكفر لأنه لا يمكن أن يوصل إليه ثواب إيمانه ، وقالوا إن الكافر لا يصح أن تكون له طاعة لهذا المعنى . والدليل على أنه لا

---

(١) ب : الدين .
(٢) ب : عن .
(٣) أ : هي .
(٤) ب : يعتد أو يقتد!!
(٥) أ : – المعصية ومعناه أنه .... في جنب هذه الطاعة أو في جنب .
(٦) ب : + الثاني .
(٧) أ : كونها .
(٨) ب : – وكذلك .

بد من الإحباط والتكفير في الطاعات والمعاصي إذا اجتمعت أن استحقاق الثواب أو العقاب ، لا بد من أن يدخل في ضمنه حُسن فعلهما . وما يستحيل وجوده لا يصح أن يقال يحسن فعله ، فلا يصح أن يقال يستحق فعله . وإنما قلنا إنه يستحيل وجودهما ؛ لأنا بينا أنهما يستحقان دائمين . فلا يصح أن يقال إنهما يفعلان[١] في وقتين ، وفعلهما في وقت واحد لا يصح /١٤٧أ لتنافي صفاتهما .

بين هذا أن الثواب يستحق على جهة التعظيم والعقاب على جهة الاستحقاق . والاستحقاق والتعظيم للواحد من جهة واحدة يتنافى . وإنما قلنا إن جهة استحقاقهما واحد]ة[؛ لأن الطاعة لله تجري مجرى الإحسان إليه تعالى ، والمعصية تجري مجرى الإساءة . ومن أساء إلى غيره بأن[٢] كسر قلمه ، مثلاً ، ثم وجده في برية قد أشفى على الهلاك من عطش ، فشاطره ما كان أعده لنفسه ، فأحياه به ، فإنه لا يحسن منه أن يذمه على كسر قلمه ، ولا علة لذلك[٣] إلا أنه استحق[٤] بما فعله من الإحسان إليه مدحًا أعظم من كسر قلمه ، ويستحقان في كل وقت وتعظيمه . والاستخفاف بمن أحسن إليه وأساء يتنافى ، إذ الجهة واحدة والعلم بذلك ضروري ، فسقط الأقل بالأكثر .

وإذا لم يجز أن يستحق ذمه بعد الإحسان ، فأولى أن لا يستحق الإضرار به ، ومن وجه آخر ، وهو أنّا بينا أن كل واحد من الثواب والعقاب يستحق خالصًا ، أما الثواب فمن المضار والغموم ، وأما العقاب فمن الراحة والسرور . فاستحال فعلهما في وقت واحد من هذه الجهة أيضًا . فإذن لا بد من الإحباط والتكفير ، والسمع موافق لحكم العقل ، قال الله تعالى : ﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾ (هود ، ١١٤) . فإذهابها[٥] ، بعدما ذهبت بأنفسها ، ليس إلا ذهاب استحقاقها ، فتصير كأنها كانت موجودة فذهبت . وقال تعالى في المعاصي : ﴿**لاَ تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ**﴾ (الحجرات ، ٢) إلى قوله : ﴿**أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون**﴾ (الحجرات ، ٢) . وقال تعالى : ﴿**لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (الزمر ، ٦٥) وحبوط عمله وكونه خاسرًا بعد أعماله ليس

---

(١) أ : يفعلا .
(٢) أ : - بأن .
(٣) ب : في ذلك .
(٤) ب : + عليه .
(٥) أ : وإذهابها .

إلا كونه[1] بطلان ثوابه . وقال تعالى : ﴿لاَ تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالأَذَى﴾(البقرة ،٢٦٤) . وقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلاَ تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد ، ٣٣) . فإبطالها[2] ، بعد ما بطلت بأنفسها ، ليس إلا إبطال ما يستحق بها .

فإن قيل : أليس يقال فيمن عمل عملاً لا يستحق به أجرًا : إنه أحبط عمله وأبطله ، فما أنكرتم أن يكون المراد بهذه الآيات هذا المعنى . أي لا يأتون إلا بأعمال لا يستحقون بها أجرًا .

قيل : أليس يخلو للخصم إما أن يقول المراد بالأعمال المذكورة في الآيات المتقدمة على الشرك وعلى غيره من المعاصي[3] ، أو يقول المراد به نفس الشرك ونفس [١٠٩ب] المعاصي . فإن قال بالأول ، فهو قولنا . ولا يمكن أن يقال بطلت إلا بالطريقة التي ذكرناها . وإن قال بالثاني لم يصح تأويله في مثل قوله /١٤٧ب تعالى : ﴿لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى﴾(البقرة ، ٢٦٤) ، لأنه ذكر عملين : الصدقة ، والمن بعدها . فلم يصح أن يقال المراد بها نفس المن والأذى وأنهما باطلان . وأما الشرك وسائر المعاصي فوَصَفها بأنها أعمال باطلة على المعنى الذي قاله الخصم باطل ؛ لأنه ليس للشرك ولا لغيره من القبائح جهتان : جهة متى فعل عليها استحق بها أجرًا ، وجهة أخرى متى فعل عليها استحق عقابًا ، فيصح قوله . ولأنه تعالى زجر بهذه الآيات عن فعل الشرك والمعاصي ، فلا بد من حملها على معنى يصح أن يكون زجرًا . وما يقوله الخصم ليس فيه زجر عنها .

فإن قيل : أليس الكافر يستحق الأعواض[4] بالأمراض والعقاب بالكفر؟ فيستحق المنافع والمضار في حالة واحدة ، فما أنكرتم من مثله في الثواب والعقاب؟

قيل له : إن الجهات هناك غير متحدة ؛ لأنه يستحق المنافع بفعل الله تعالى فيه والمضار بفعله . وعلى أن أبا علي يقول : تنحبط أعواضه بعقابه . والصحيح ما ذكرناه ، وهو قول أبي هاشم وأصحابه .

---

(١) ب : - كونه .
(٢) ب : وإبطالها .
(٣) ب : - من المعاصي .
(٤) أ : الأعراض .

فإن قيل : أليس الكافر يستحق على ولده التعظيم والشكر ، والذم ، والاستحقاق بكفر ، وكذلك هذا في الثواب والعقاب؟

قيل له : الجهات[١] هنالك غير متحدة ؛ لأنه يستحق التعظيم لإحسانه إلى ولده ، والاستحقاق لمعصيته لله[٢] تعالى . والشيخ أبو على يقول : ينحبط تعظيمه لإحسانه إلى الولد بمعصيته . والصحيح ما ذكرناه وهو قول أبي هاشم وأصحابه .

فإن قيل : بماذا يقع الإحباط والتكفير؟ قيل له[٣] : بل بالثواب والعقاب ؛ لأنهما اللذان يظهر فيهما التنافي في وقت واحد لما بيناه[٤] . وسنبين أيضًا أنه لا بد في الإحباط والتكفير من موازنة . وذلك لا يصح إلا في المستحقين . وحكى قاضي القضاة عن أبي علي أنه يقع بين الطاعة و[بين] المعصية . وعن ابن الأخشاد أنه يقع بين الفعل وأحد المستحقين . والصحيح هو الأول ؛ لأن الطاعة والمعصية توجدان في وقت فتجتمعان[٥] في الوجود . وكذلك الفعل واحد المستحقين إلا أن يجعل الطاعة والمعصية في حكم المتنافي[٦] أن يوجد بعده ما هو كالمتنافي[٧] له من المعصية أو المستحق .

ومعلوم أنه إنما يجعل الطاعة والمعصية[٨] في حكم المتنافي[٩] لأجل بقاء ما يستحق بهما ، ولولا[١٠] ذلك لما حكم ببقائهما /١٤٨أ . ولا بد من مناف للمستحق[١١] حتى يحكم بزوالها فيصير خلافهما خلافًا في عبارة .

---

(١) أ : إن الجهة .
(٢) ب : معصية الله .
(٣) في ب : قيل له : بالمستحقين بالطاعة والمعصية لأنهما اللذان يظهر فيهما . وهذه الجملة موجودة في النسخة أ ، لكنها مشطوبة .
(٤) أ : بيّنا .
(٥) أ : مجتمعان .
(٦) ب : المنافي .
(٧) في ب : ما يكون كالمنافي له .
(٨) ب : أو المعصية .
(٩) ب : المنافي .
(١٠) أ : فلولا ، ب : + بقاء .
(١١) أ : بتنافي المستحق .

باب في أنه لا بد من موازنة في الإحباط والتكفير

اعلم أن المستحقَّيْن إذا تقابلا وأسقط الأكبر منهما الأقل فلا بد من[(١)] أن يسقط الأقل من الأكبر ما يقابل الأقل . وهذا هو الموازنة . وقال أبو علي رحمه الله : بل يسقط الأقل من دون أن يسقط من الأكبر شيئًا ، وبجعل سقوط ذلك كله إن كان ثوابًا ، عقابًا لذلك المكلف بالمعصية التي أحبطت الثواب . وإن كان عقابًا فإنه يجعله ثوابًا للمكلف الذي كفرت طاعاته معاصيه ؛ ولهذا قال أبو علي : لا يجوز أن يتساوى ثواب مكلف واحد وعقابه ، لأنهما يتحبطان ، وذلك ثواب وعقاب عنده . ومحال أن يستحق المكلف الواحد الثواب والعقاب في حالة واحدة . ولما قال أبو علي[(٢)] : إن الإحباط والتكفير يقع بالطاعة والمعصية ، ويزول المستحق بهما[(٣)] تبعًا . ولا شبهة في أن الطاعة تزيل المعصية كلها أو المعصية [١١٠أ] الطاعة[(٤)] لم يصح في ذلك موازنة وقد بينا من قبل أنه لا بد له[(٥)] من أن يقول ببقاء الطاعة أو المعصية حكمًا لبقاء مستحقها ، فلا يمنع ما قاله من الموازنة . وأما الدلالة على أنه لا بد من موازنة فهي أنا بينا أن كل واحد من المستحقين كالممانع للآخر . فإذا أثَّر أحدهما في الآخر فكذلك يجب أن يؤثر الآخر فيه . وهذا هو[(٦)] حكم الممانعين[(٧)] .

والذي يدل عليه من جهة الشاهد هو أن من أحسن إلى الواحد منا شيئًا ، ثم أساء إليه بإساءة كبيرة فإنه لا يكون حاله في الذم كحال من أساء إليه تلك الإساءة من غير إحسان منه إليه . فلولا أن إحسانه السابق أثر في إساءته لجريا مجرى واحد في باب الذم . والعلم بالفرق في ذلك بينهما ضروري . فصح أن المحسنات والمقبحات يؤثر مستحق كل واحد منهما في المستحق بالآخر[(٨)] .

---

(١) أ : – من .
(٢) ب : – أبو علي .
(٣) أ : بها .
(٤) ب : للطاعة .
(٥) أ : – له .
(٦) أ :– هو .
(٧) ب : المتمانعين .
(٨) في ب : كل واحد منهما في الآخر .

وألزمنا نحن أبا علي في "المعتمد" ، أن يكون مَن عَبَدَ اللهَ مائة سنة ثم زنى أسوأ حالاً ممن كلف فزنى في أول تكليفه ، لأنهما يستويان في استحقاق عقاب الذي إذا فرضنا تساوي زناهما في المفسدة والمضرة ، وزاد عليه عقاب من عَبَدَ الله مائة سنة بأنه استحق بطلان ثوابه طاعته عقابًا له . وذلك ظاهر الاستحالة .

باب في أن العقاب والذم يسقطان[١] بالتوبة

ينبغي أن نتكلم /١٤٨ب في حقيقة التوبة ، ثم في صفاتها وشروطها ، ثم في وجوبها ، ثم في[٢] سقوط العقاب بها ، ثم في أقسامها .

فأما حقيقة التوبة فقد[٣] قال أصحابنا : هي[٤] الندم على المعصية لأنها معصية ، والعزم على أنه لا يعاود مثلها في كونها معصية . وقد دخل في قولنا معصية فعل القبيح ، والإخلال بالواجب . قالوا : فينبغي أن يندم على القبيح لأنه قبيح ، وعلى الإخلال بالواجب لأنه إخلال بالواجب . ويعزم على أن لا يعاود مثله في القبيح وفي كونه إخلالاً بواجب أو[٥] يكره فعل القبيح في المستقبل . فأما الندم فهو عزم[٦] وأسف على أنه لم فعل[٧] القبيح ولم أخل[٨] بالواجب . قال قاضي القضاة : وهذا قول أبي هاشم .

واختلف العلماء في العزم هل هو جزء من التوبة؟ فقال بعضهم : هو جزء منها ، كما قال أبو هاشم ، وقال بعضهم : هو شرط فيها ، حتى أنه لو منع من العزم فندم ، وكان تائبًا . وقال بعضهم : الندم وحده هو توبة . وهذا القول عندنا هو الأولى . فإن عزم على أنه يعاود مثلها كشف ذلك عن أنه غير[٩] نادم عليها . وإن عزم على أنه لا يعاود مثلها ، أو غيرها من المعاصي كشف ذلك[١٠] عن تأكد ندمه عليها ، وإن لم يعزم على المعاودة ولم يعزم على الانعواد كان ساهيًا[١١] عن المعاصي في المستقبل ، كان تائبًا .

واحتج قاضي القضاة للقول بأن العزم جزء من التوبة ، فقال : إن التوبة بذل الوسع في تلافي ما سبق من المعصية . فإذا لم يعزم على ترك المعاودة ، لم يكن باذلاً للوسع في تلافي ذلك ، فلا يكون تائبًا .

---

(١) ب : يسقط ، وفي أ : يسقطا .
(٢) أ : – في .
(٣) أ : – فقد .
(٤) أ : – هي .
(٥) أ : إذ .
(٦) ب : غم .
(٧) لم يفعل .
(٨) ب : وأخل .
(٩) أ : – هو .
(١٠) ب – ذلك .
(١١) في ب : وإن لا يعاود بأن يكون ساهياً .

والجواب أنا[١] لا نسلم أن من كان ذاهلاً عن المعصية في المستقبل ، وندم على الماضي[٢] أنه لا يكون باذلاً للوسع في التلافي . فأما إذا كان ذاكرًا المعصية في المستقبل فإن دواعيه إلى الندم عليها ، وهي صوارف[٣] عن ذلك القبيح ، تصرفه عن مثلها في القبح ؛ فلذلك لا ينفك عن العزم على ترك المعاودة إلى مثلها ؛ لأن[٤] الندم لا يكون بذلاً للوسع في تلافيها لو انفك عن هذا العزم . ولعل من ذهب [١١٠ب] إلى أن العزم شرط للندم في كونه توبة ذهب إلى هذا ، وهو أنه متى لم يكن ذاهلاً عن مثل المعصية في المستقبل لا بد من أن يكون عازمًا على ترك المعاودة . ومتى لم يكن عازمًا لم يكن تائبا ، فيقال له : إنما لا ينفك عن هذا العزم ؛ لأن الداعي[٥] إلى الندم عليها يدعوه إلى هذا العزم . ومتى لم يعزم يكشف[٦] ذلك عن أنه غير نادم ؛ فلذلك[٧] لا يكون تائبًا .

غير أن هذا لا يدل على أن الندم ، لو وجد وحده من دونه ، لم يكن توبة ./١٤٩أ وما ينبغي أن يقال - والحال هذه - إن هذا العزم شرط للندم ؛ لأن الشرط للشيء هو الذي يقف عليه ذلك الشيء . وإذا كان الداعي واحدًا[٨] إلى فعلين ، ولزم أن يكون فاعلاً لهما لم يصح أن يقال عن أحدهما شرط للآخر ؛ لأن للعاكس أن يعكس ذلك .

ويمكنَ ان يحتج أيضًا للقول بأن العزم جزء من التوبة ، فقال : إن[٩] التائب متى كان عازما على المعاودة إلى مثل المعصية لم يكن تائبًا . فلو لم يكن العزم على أن لا يعاود مثلها جزءًا من التوبة ، لكان العزم على المعاود فعلاً آخر قرنه بالتوبة . فصار[١٠] كالعزم على فعل مباح لو قرنه بالندم على قبيح ماضٍ[١١] .

(١) أ : - أنا .
(٢) ب : + منها .
(٣) ب : صوارفه .
(٤) ب : إلاّ أن .
(٥) ب : الدواعي .
(٦) ب : كشف .
(٧) أ : فكذلك .
(٨) ويصح أن تقرأ : واجداً .
(٩) أ : - إن .
(١٠) ب : وكان .
(١١) مكرر في أ : قبيح ماضٍ

والجواب أن العزم على المعاودة يكشف عن أنه غير نادم على القبيح لقبحه . يبين[١] هذا أن هذا[٢] العزم قبيح . ومن كان مقيمًا على قبح لم يصح أن يكون نادمًا على قبيح لقبحه . والسمع موافق لما اخترناه[٣] . وقال الله تعالى : ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ (التوبة ، ١٠٢) إلى قوله : ﴿عسى الله أن يتوب عليهم﴾ (التوبة ،١٠٢) فجعل اعترافهم توبة . والاعتراف بالذنب لا يخلو من ندم عليه ، ولم يشترط فيه أمرًا آخر . وفي الحديث : "الندم توبة"[٤] ؛ فصح ما اخترناه .

(١) ب : - يبين .
(٢) ب :- هذا .
(٣) أ : اخترنا .
(٤) ابن ماجة ، كتاب الزهد (٣٠) .

باب في ذكر صفات التوبة

قد بينا حقيقة التوبة على الصحيح الذي نختاره . وفي الناس من لم يوجب أن يندم التائب على القبيح لأجل قبحه ، وعلى الإخلال بالواجب لأنه إخلال بواجب ، بل وجب[١] أن يندم عليه لعظمه في القبح لا لأنه قبيح على الإطلاق . وفيهم من يقول : بل[٢] يجب أن يندم على القبيح لقبحه ولجنسه ، نحو أن يندم على الزنى لأنه زنى ، ولأنه قبيح . وفيهم من يقول : بل يندم عليه لجنسه ولعظمه و[٣] لما يختص به من الصوارف والزواجر ، ولما يختص به من الدواعي . ونعني بالزواجر الوعيد ، وبالدواعي الشهوة . ومنهم من يقول : يجب أن يندم عليه لقبحه ولوجه قبحه . وكل من قال بقول من هذه الأقوال فإنه يوجب ، فيما ساواه في الوجه الذي له[٤] أوجب أن يندم على أمثال ذلك أيضًا ، ولا يجعله تائبًا إذا ندم على البعض دون البعض . فأما ما فارقه في ذلك الوجه فإنه – وإن لم يندم عليه – فإنه يكون تائبًا من الأول . ومن أوجب أن يندم على القبيح لقبحه فإنه يوجب أن يندم على كل قبيح . وسنبين من بعد هذا ، إن شاء الله تعالى ، القول[٥] في : هل تصح التوبة من ذنب دون ذنب؟

فأما الدلالة على أنه يجب أن يندم /١٤٩ب على القبيح لقبحه ، فلأن قبح الفعل صارف عن فعله ، والعقل ينفر عنه ، والتوبة في معنى[٦] الانصراف والإقلاع[٧] عن القبيح . فلزم أن يكون الندم عليه للوجه المنفر عنه ، ولأن العلم بأن[٨] من فعل قبيحًا متجردًا عن الوعيد والزواجر والعظم فإنه ينبغي أن يندم عليه و[٩] هو علم ضروري . ومن اعتبر جنس الفعل أو عظمه أو[١٠] الزواجر ، يلزم – إذا تجرد عن ذلك[١١] – أن يكون فاعل

---

(١) أ : بالأقل أوجب .
(٢) ب : إنه .
(٣) ب : – لجنسه ولعظمه و .
(٤) ب : – له .
(٥) ب : – القول .
(٦) أ: معاني .
(٧) أ : والانقلاع .
(٨) ب : – بأن .
(٩) ب : – و .
(١٠) ب : و .
(١١) ب : + يلزم .

القبيح يعذره العقلاء [١١١أ] في فعله ، ولا يوجبون عليه الإقلاع عنه ، يتعذر[١] عند العقلاء ؛ لأن[٢] التوبة تقوم مقام الإخلال بالقبح . فإذا[٣] دعاه إلى فعله الداعي ، ولا شبهة فيمن قويت[٤] دواعيه إلى قبيح أنه يلزمه الإخلال به ، وأن يجرد عن غير القبيح . فكذلك ما يقوم مقامه من التوبة والإقلاع عنه وَجَبَ أن يَخْبُ[٥] ، وأن يجرد عن سائر الوجوه .

واحتج أصحابنا بأنه يجب أن يندم على[٦] القبيح لقبحه بأن فعل القبيح يجري مجرى الإساءة ، ومن أساء إلى غيره فإنه يلزمه أن يعتذر إليه[٧] لأنه أساء إليه ، لا لغير هذا الوجه وكذلك في فعل القبيح ، والإخلال بالواجب يجري مجرى فعل القبيح ؛ فلزم الندم عليه لأجل ذلك .

فأما من أوجب الندم على القبيح لقبحه ولوجه قبحه فإن عني به أنه لا يصح أن يكون نادمًا عليه لوجه قبحه ، إلا وهو نادم عليه لقبحه . ومتى ندم عليه لقبحه ، وهو متذكر لوجه قبحه ، فإنه يكون نادمًا عليه لوجه قبحه ، من حيث لا ينفك أحدهما عن الآخر فهو ليس بمخالف لنا فيما اخترناه . وإن عني به أنه لو قدرناه قبحًا من دون أن يختص بوجه قبيح فإنه لا يلزمه الندم ، كان باطلاً لما[٨] ذكرناه . وإذا صح هذا الندم فمن لا يندم على القبيح لقبحه أن لا يكون ندمه توبة صحيحة ، وهذا ظاهر . فمن ندم على شرب الخمر لأنه يضر بدنه ، أو خوفًا من عقوبة السلطان عليه ، حتى أنه لولا ذلك لما ترك شربه ، وإن كان قبيحًا[٩] ، وكذا هذا في سائر القبائح . فأما من[١٠] ترك القبيح لخوف النار فيجري على هذا الوجه ، وهو أنه إن[١١] تركه لقبحه ، ولخوف النار على حدٍ لو كان قبيحًا لتركه أيضًا كانت توبته[١٢] صحيحة . ولو تركه لا لقبحه ، بل لولا خوف النار لفعله ، وإن كان قبيحًا لم تكن توبته صحيحة .

---

(١) ب : وهذا يبعد .
(٢) ب : ولأن .
(٣) ب : وإذا .
(٤) ب : قوت .
(٥) هكذا في الأصل .
(٦) أ : – أن يندم على القبيح . . . مجرى الإساءة ، ومن أساء .
(٧) ب : – فإنه يلزمه أن يعتذر إليه .
(٨) ب : بما .
(٩) أ : قبحاً .
(١٠) أ : إن .
(١١) ب : – أن .
(١٢) أ : توبة .

ثم اختلف العلماء في أنه هل تصح التوبة من قبيح دون قبيح؟ فذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنه متى كان معتقدًا[١] في ذلك القبح[٢] أنه حسن فإنه يصح منه أن يتوب من غيره /١٥٠أ ، وإن أصر على القبيح الذي يعتقده حسنًا ؛ ولهذا قالوا : إن توبة الخارجي عن الزنى توبة[٣] صحيحة ، وإن أقام على الخارجية ؛ لأنه يعتقد فيها أنها الحق ، وأنها واجبة . فأما إذا كان يعتقد قبحه لم يصح أن يندم على قبيح دون قبيح ، ومتى تاب عنه دون غيره لم تصح توبته .

وذهب أبو علي وأصحابه إلى أن التوبة تصح من قبيح دون قبيح ، وادعوا الإجماع على ذلك .

وحكى قاضي القضاة مثل مذهب أبي هاشم عن أمير المؤمنين عليه السلام ، وعن أولاده كعلي بن موسى الرضا[٤] ، والقاسم بن إبراهيم الرسي[٥] عليهم السلام ، وغيرهم كالحسن البصري رحمه الله .

واحتج أبو هاشم رحمه الله لقوله بأن الندم على القبيح يجب أن يكون لقبحه . فمتى ندم على قبيح لزم أن يندم على كل قبيح ؛ لأن الندم في معنى الترك والإقلاع عن القبيح . ومن ترك شيئًا لعلة وداعٍ فإنه يجب أن يترك كل ما ساواه في تلك العلة وذلك الداعي ، ألا ترى أن من لم يأكل رمانة لأنها حامضة فإنه يجب أن لا يأكل كل رمانة حامضة . وإن كان الفعل في ذلك يخالف الترك فإن من أكل رمانة لأنها حامضة فإنه لا يجب أن يأكل كل رمانة حامضة . والذي قاله صحيح ، وهو أن من ترك فعلاً لداعٍ فإنه يجب أن يترك كل ما يساويه في ذات[٦] الدواعي ، ولم يفترقا بوجه .

---

(١) أ : يعتقد .

(٢) ب : القبيح .

(٣) أ : توبته .

(٤) الإمام الثامن من جملة الأئمة الاثني عشر (١٥٣ - ٢٠٣هـ) وظل إمامًا عشرين عامًا . (راجع كتابنا : علم الكلام ومدارسه ، ص ١١٩ - مكتبة الأنجلو ، ط٥ ، سنة ٢٠٠٧م) . كان علي بن موسى أسود اللون ، أمه حبشية . أحبه المأمون ، حيث مات في حياته ، وكان أن دفنه المأمون بجانب أبيه الرشيد .

(٥) فقيه وشاعر . من أئمة الزيدية . ولد ١٦٩هـ ، وهو كان يسكن جبال "قدس" من أطراف المدينة ، وأعلن دعوته بعد موت أخيه (١٩٩هـ) ومات في الرس . له ٢٣ رسالة ، منها : في الإمامة ، والرد على ابن المقفع ، وسياسة النفس ، والعدل والتوحيد ، والناسخ والمنسوخ ، توفى ٢٤٦هـ .

(٦) ب : ذلك .

والفرق الذي ذكره شيوخنا في ذلك بين الفعل والترك لا يبين ، بل ينبغي أن[١] يجري الأمر فيهما على سواء ، فيقال : ومن فعل فعلاً لعلة [١١١ب] فإنه يجب أن يفعل ما ساواه في تلك العلة . وما ذكروه من أن كل[٢] من أكل رمانة لأنها[٣] حامضة فإنه لا يجب أن يأكل كل رمانة حامضة ، وإنما[٤] يجب ذلك لأنه لا يكون عند الثانية على الدواعي التي تكون عليها عند أكل الأولى ، بل تتناقص شهوته أو يعرض له[٥] ما يمنع من أكل الثانية مع عدم وجدان[٦] الثانية أو إعياء ، أو ضرس الأسنان ، إلى غير ذلك من الصوارف ، حتى لو قدرناه على الدواعي إلى أكل الثانية على ما كان عليه عند أكل الأولى لزم أن يأكل الثانية . وعلى هذا يكون كلام أبي هاشم أظهر . غير أن الذي ذكره إنما يبين إذا لم يكن له[٧] صارف عن القبيح إلا لقبحه فقط ، فإنه لا بد من أن يندم على كل قبيح . فأما إذا انضاف إلى بعض القبائح صوارف غير/١٥٠ب قبيحة ، نحو عظم القبيح ، أو كثرة الزواجر ، أو استشناع العقلاء إلى ما أشبه ذلك ، فإنه يجوز أن ينصرف عنه لقبحه ولتلك الصوارف التي يختص بها دون غيره ، فيندم عليه دون غيره[٨] . يبين هذا أنا ذكرنا[٩] أنه ينبغي أن لا يفارق الفعل في ذلك الترك . ثم إذا جاز أن يفعل قبيحًا دون غيره من القبائح ، إذا اختص شهوةً ولذةً دون غيره وإن كان يشتهي غيره ، كذلك يجب في الصوارف ؛ فعلى هذا تصح التوبة من ذنب دون ذنب . وإن أوجبنا أن يندم على القبيح لقبحه .

وألزموا أبا هاشم مخالفة الإجماع من وجه آخر ، فقالوا : أجمعت الأمة على أن اليهودي إذا تاب من اليهودية ، ولم يندم على غصب درهم كان غَصَبَهُ في اليهودية أنه تصح توبته من اليهودية ، وتجري عليه أحكام المسلمين . وعلى قوله ينبغي أن لا يسقط

---

(١) أ : - أن .
(٢) أ : - كل .
(٣) أ : لا .
(٤) ب : فإنما .
(٥) أ : - يعرض له .
(٦) في أ : من وجدان .
(٧) أ : - له .
(٨) ب : - فيندم عليه دون غيره .
(٩) أ : أن ما ذكرنا .

عنه عقاب اليهودية ؛ لأنه لم[(١)] يندم على كل قبيح فعله . وإذا بقى عليه عقاب اليهودية بقى كافرًا ، لأن الكافر هو الذي يستحق عليه[(٢)] أعظم العقاب ، وهو عقاب الكفر . وإذا بقى كافرًا لزم أن لا تجري عليه أحكام المسلمين .

والتزم أبو هاشم في الجواب بأن عقابه بقى على ما كان . غير أن الشرع علق إجراء[(٣)] أحكام المسلمين على ظاهر[(٤)] كلمة الإسلام ، والتبري من اليهودية وإظهار الندم عليها . ولا ينبغي أن يقال – على ما اختزلناه من صحة التوبة عن بعض الذنوب دون بعض – أن يكون ندمه على اليهودية صحيحًا بأن يندم عليها لعظمها[(٥)] في القبح وعظم استحقاق العقاب بها ، وإن لم يندم على غصب الدرهم لبعض الصوارف عن الندم عليه نحو الاستحقاق بذلك إلى غير ذلك ، فيكون الإجماع صحيحًا على صحة توبته من اليهودية ، وسقوط عقابها عنه .

فأما ما روي عن علي[(٦)] عليه السلام وأولاده وغيرهم فهو محمول على أنهم ذكروا أعلى مراتب التوبة ، ولم يعنوا أن التوبة لا تصح من دونها . يبين ذلك أن في كلام أمير المؤمنين عليه السلام في التوبة أن الاستغفار درجة العليين وهو اسم واقع على ستة معانٍ : أولها الندم على ما مضى ، والثاني العزم على ترك العود إليه أبدًا ، والثالث أن يؤدي إلى المخلوقين حقوقهم حتى يلقى الله تعالى أَمْلَسَ[(٧)] ، وليس عليه تبعة ، والرابع أن يعد[(٨)] إلى كل فريضة عليك ضيعتها [١١٢أ] فيؤدي/١٥١أ حقها . ومعلوم أنه لو لم يقض ما فاته ، ولم يرض خصومه فإن ذلك يكون ذنبًا متسابقًا ، وتوبته الماضية صحيحة . إذا[(٩)] ندم ، وعزم على إصلاح[(١٠)] أموره[(١١)] ، ثم لم يفعل وأظهر من هذا أن في حديثه [!!] ،

(١) أ : لا .
(٢) ب : – عليه .
(٣) ب :– إجراء .
(٤) ب : إظهار .
(٥) أ : لفعلها .
(٦) ب : + أمير المؤمنين .
(٧) المقصود أن يلقى العبدُ الله وهو خال من كل ذنب .
(٨) ب : يعمد .
(٩) أ : فإذا .
(١٠) ب : الإصلاح .
(١١) ب : – أموره .

والخامس أن يعمد إلى اللحم الذي نبت على السحت فيذيبه بالأحزان حتى يلصق الجلد بالعظم ، وينشأ بينهما لحم جديد . وهذا لا شبهة في[١] أنه ليس بشرط[٢] في صحة التوبة ، بل لو فعل ذلك لكان هو الأولى ، ولكانت توبته في أعلى مراتب التوبة ، والسادس أن يذيق الجسم مرارة الطاعة ، كما أذقته[٣] حلاوة المعصية .

ونظير هذا ما ذكره السلف في تفسير قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾ (التحريم ،٨) . قالوا : التوبة النصوح أن يتوب ثم لا يعاود[٤] بعدها معصيته . والأمر كما قالوا لأنه هو أفضل التوب ، لا أنهم قصدوا به أنه إذا عاد[٥] إلى المعصية ، بعد التوبة ، أن التوبة[٦] الأولى غير صحيحة . كذلك ما روي[٧] عن أمير المؤمنين عليه السلام[٨] وغيره .

وسأل قاضي القضاة نفسه عمن ندم على القبيح لقبحه ، ولم يندم على الإخلال بواجب قد كان أخل به أنه تصح توبته ؛ لأن وجه الندم على ذلك غير متفق . وأجاب بأن هذا النادم يجب أن يندم على فعل القبيح بأنه تقصير يؤدي إلى العقاب . وهذا يشاركه فيه الإخلال بالواجب فيجب أن يندم عليه .

ولقائل أن يقول : إن هذا ترك القول بأنه يجب أن يندم على القبيح لقبحه ، فينبغي أن يقال : إن الإخلال بالواجب في معنى القبح . ويجريه العقلاء مجراه ؛ ولهذا يقولون فيمن أخل بالواجب[٩] : بئس[١٠] ما فعل . ومتى كان في معناه إذا ندم على قبيح لقبحه دخل في ندمه ما هو في معناه .

---

(١) أ : - في .
(٢) أ : يشترط .
(٣) لعلها : أذاقه "المحقق" .
(٤) أ : لا يعود .
(٥) أ : عاودوا .
(٦) ب : توبته .
(٧) ب : فكذلك هذا روي!!
(٨) ب : - عليه السلام .
(٩) أ : بواجب .
(١٠) أ : - بئس .

وسأل نفسه أيضا فقال : أليس[1] النبي يجتنب الكبائر لقبحها ، ثم يجوز أن يفعل صغيرًا ، فهلا جاز الندم على قبيح دون قبيح؟ وأجاب أنه عليه السلام يجتنب الكبائر لقبحها ، وكونها منفرة عنه ، وليس كذلك الصغائر . وهذا إقرار بأنه إذا انضاف إلى القبح صارف آخر جاز أن ينصرف عنه دون غيره ، وإنْ اشتركا في القبح . وأجاب أيضًا بأنه[2] لا يجوز عندنا أن يفعل عليه السلام الصغيرة وهو عالم بقبحها ، بل يكون غير عالم به أو كالذاهل عنه . والكبائر[3] لا يجوز أن يخفى عليه قبحها . وهذا هو الجواب الصحيح/١٥١ب .

---

(١) أ : – أليس .
(٢) أ : إنه .
(٣) ب : والكبيرة .

باب القول في وجوب التوبة

اعلم أنا قد ذكرنا من قبل أن الندم يجب على كل قبيح وما في معناه، أي الإخلال بالواجب[(١)]، وأن العلم بذلك ضروري؛ ولهذا يعلم وجوبه من[(٢)] لا يعتقد استحقاق العقاب به ولا يحفل[(٣)] بذم العقلاء عليه. وذهب شيوخنا: أبو هاشم وأصحابه إلى أن التوبة تجب؛ لأن فيها دفع الضرر عن النفس؛ ولهذا قسموا الكلام في التوبة، فقالوا إنها لا تخلو: إما أن تكون توبة من كبيرة معلوم كبرها، ومعلوم وجودها [١١٢ب] من المكلف، فتجب؛ لأن فيها تخليص[(٤)] من العقاب العظيم، أو أن تكون توبة[(٥)] من كبيرة[(٦)] لا نأمن من كونها واقعة منه، فتلزمه؛ لأن فيها دفع ضرر لا نأمن وصوله إليه. ولا فرق في وجوب دفع الضرر عن النفس بين أن يكون معلومًا وصوله إليه أو مظنونًا. وإما أن تكون توبة[(٧)] من صغيرة، وهذا إنما يعلم في ذنوب الأنبياء عليهم السلام. فلا تجب التوبة عنها من جهة العقل؛ لأن عقابها ساقط قبل التوبة. فليس فيها دفع ضرر عن النفس معلوم أو مظنون، وإنما تجب من جهة السمع نحو العمومات الواردة، كقوله تعالى: ﴿تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾ (التحريم ٨) وما روي عن نبينا ﷺ، هو السديد في التوبة وعن سائر الأنبياء عليهم السلام على وجه يعلم أنهم كانوا يعتقدون[(٨)] وجوبها.

وذهب الشيخ أبو علي رحمه الله إلى أن التوبة منها[(٩)] واجبة من جهة العقل والسمع. وهذا هو الصحيح عندنا لما بيناه. ولأنا اتفقنا مع أصحابنا أن الواجب إذا لم يفعل لوجوبه، أو لوجه وجوبه، فإنه لا يقع معتدًا به. واتفقنا أيضًا[(١٠)] على أن الندم يجب على القبيح لقبحه حتى يكون معتدًا به، وسقط العقاب. فلولا أن وجه وجوبه هو

---

(١) أ: - أي الإخلال بالواجب.
(٢) أ: + إن.
(٣) في أ: ولا يحتفل ولا يذم.
(٤) ب: التخلص.
(٥) ب: توبته.
(٦) ب: كبير.
(٧) ب: توبته.
(٨) أ: يعتدون.
(٩) أ: فيها.
(١٠) ب: - واتفقنا أيضًا... حتى يكون معتدًا به.

أنه ندم على فعل قبيح لما وجب أن يندم عليه لقبحه . ولو وجب ، إذا ندم عليه لأن فيه عقابًا أن يصح ويسقط العقاب . وقد قالوا في مثل هذه الصورة إنه لا يقع معتدًّا به ، ولا يسقط العقاب ، فصح أنه الوجه الأصلح[١] في التوبة .

وقد اختلفوا ، مثل هذا الاختلاف ، في المعصية إذا تاب عنها ثم ذكرها من بعد ، هل تجب التوبة عنها؟ فقال أصحاب أبي هاشم : لا تجب التوبة عنها . وقد ذكرنا نحن في "المعتمد" أنه إذا تاب عنها ، فإنه يلزمه الاستمرار عليها ، وأن لا يرجع عنها بأن[٢] لا يندم على ذلك الندم عليها . فإن ذكرها ثانيًا : فإما أن يجد من نفسه الاستمرار عليها ، وأنه /١٥٢أ يرجع عنها فذلك لا يكون إلا بتجديد التوبة عنها ، وإن[٣] لم يجدد ذلك ثانيًا لزم أن يجدد التوبة عنها ؛ لأن المكلف غير الرسول لا يعلم أنه أتى بالتوبة المقبولة ، وأنه يسقط عقابها عنه . وإن كان يظن ذلك ، فيلزم تجديدها . ونحن ، وإن قلنا أنها[٤] تجب لقبح الفعل ، فإنا لا ننكر أيضًا[٥] لما يتبع ذلك من سقوط العقاب بها ، وإنما يتبين[٦] هذا إذا دللنا على أنه سقط العقاب بها .

---

(١) ب : الأصلي .
(٢) ب : بل .
(٣) ب : فان .
(٤) أ : إنما .
(٥) ب : + أن يجب .
(٦) ب : - وإنما يتبين هذا ... سقط العقاب بها .

باب في سقوط العقاب بالتوبة

قال قاضي القضاة رحمه الله : اتفق شيوخنا على أنه لا يحسن من المكلف أن يعاقب التائب . ولو عاقبه بعدها لكان عقابه ظلمًا . إلا أن البصريين قالوا : إنما[1] يكون ظلمًا لسقوط العقاب بها .

وقال البغداديون : بل لأن قبول[2] التوبة يجب في الجود . فلا يحسن بعدها العقاب ، ويكون إسقاطه تفضلاً .

وذهبت المرجئة إلى أنه يحسن من المكلف أن يعاقب التائب ، وإسقاط عقابه منه تفضل .

ودليلنا على الفريقين أن من أساء إلى غيره ، ثم ندم على ذلك ، وبالغ في الاعتذار إليه فإنه يقبح منه ذمه . والعلم بذلك ضروري ، ألا ترى أن من خالفنا في مذهب وعادانا عليه ، ثم ظهر له صحة مذهبنا ، فرجع إليه واعتذر إلينا من عداوته إيانا عليه ، وبالغ في ذلك ، وانتقل إلى محبتنا ، فإنا نستقبح ذمه على كفره السابق ، وإن عزلنا عن أوهامنا ورود الشرع بترك ذمّه . كما نعلم قبح الظلم وإن عزلنا [١١٣أ] عن أنفسنا ورود الشرع بقبحه . ولأن فاعل القبيح لا طريق له إلى التخلص من الذم والعقاب إلا بالتوبة ، إذ لا يمكنه أن لا يكون فاعلاً له بعد فعله إلا بالندم والمبالغة في الإقلاع . فلو لم يسقط بذلك عقابه ، لم يكن له طريق التخلص منه . فكان لا يحسن تكليفه بعد ارتكابه الكبيرة .

وإنما قلنا كان لا يحسن تكليفه ؛ لأن التكليف إنما يحسن تعريضًا للثواب . فإذا لم يمكنه التخلص من عقاب الكبيرة بطل به التعريض للثواب .

فإن قيل : إنه تعالى وعده العفو بعد التوبة فصار له طريق إلى التخلص من عقاب الكبيرة .

قيل له : ليس يخلو : إما أن توجبوا عليه العفو ، بعد الوعد ، وسقوط العقاب بعد العفو ، وتقولوا : يحسن منه العفو ، ويحسن أن لا تقولوا : يعفو عنه . فإن أوجبتم العفو نقضتم مذهبكم . وأيضًا فمتى قلتم بذلك فقد أوجبتم سقوط العقاب بعد التوبة ، وهو

---

(١) أ : - إنما .
(٢) أ : بل لا قبول .

قولنا . وإن خالفتم في وجه السقوط فيجب[١] أن يترجح الندم على العفو في وجوب/١٥٢ب سقوط العقاب به . وإن قلتم : يحسن العفو ، ويحسن أن لا يعفو ، والأولى أن يعفو لم يكن للمكلف طريق إلى التخلص من العقاب ؛ لأنه[٢] لا يحسن منه العفو سواء تاب أو لم يتب ، وطريق الشيء هو ما لا يمكن[٣] الوصول إليه إلا به .

ويمكن أن يحتجوا فيقولوا : إن من قبل الله تعالى توبته ، وأسقط عقابه أنه[٤] يستحق عليه شكره تعالى . فعلمنا[٥] أن قبول التوبة تفضل ؛ لأن الواجب لا يستحق به الشكر ، والتفضل هو الذي يستحق به الشكر .

والجواب أن التفضل إذا ثبت له جهة وجوب فإنه يستحق الشكر ، ألا ترى أن الأب يستحق الشكر على الولد بالتربية[٦] ، وإن كان ذلك واجبًا عليه ، فكذا هذا في إسقاط العقاب بعد التوبة . وهذا هو جوابنا للشيخ أبي القاسم إذا احتج علينا بهذا . وإذا وجب قبول التوبة وجب قبولها من كل ذنب كفرًا كان أو فسقًا .

وما روي عن بعض[٧] السلف أن قاتل المسلم لا توبة له ، يجوز أن يعني بذلك أنه لا يتوب لعظم ذنبه ، وكونه مخذولاً ، لا أنه إذا تاب لا تقبل توبته . وحكي أن هذا كان مذهب الحسن البصري[٨] ، فدس إليه عمرو بن عبيد من سأله فقال : ليس يخلو القاتل إما أن يكون كافرًا أو منافقًا أو فاسقًا ، فإن[٩] كان كافرًا فقد قال تعالى : ﴿**قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ**﴾ (الأنفال ، ٣٨) . وإن كان منافقًا ، فقد قال تعالى : ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ..**﴾ إلى قوله : ﴿**إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا**﴾ (النساء ، ١٤٥ ، ١٤٦) . وإن كان فاسقًا فقد قال تعالى : ﴿**وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا**﴾ (النور ، ٤ ، ٥) . فقال الحسن رحمه [الله] : ومن لقنك هذا؟ فقال : عمرو بن عبيد ، فقال : وما أدراك ما عمرو؟ ورجع عن ذلك .

---

(١) أ : - فيجب .
(٢) أ : أنه .
(٣) ب : ما لا يكون .
(٤) ب : - أنه .
(٥) ب : - فعلمنا أن قبول التوبة ..... يستحق به الشكر .
(٦) ب : في التربية .
(٧) ب : - بعض .
(٨) ب : - البصري .
(٩) أ : وأن .

باب في أن التوبة تسقط العقاب بنفسها لا بكثرة ثوابها

حكى شيوخنا عن بعض الناس أنها تسقط العقاب بكثرة الثواب، واستدلوا على أنها تسقط العقاب بنفسها بوجوه معترضة ذكرناها في "المعتمد". والذي يجب التعويل عليه أن من أساء إلى غيره، ثم بالغ في الندم والاعتذار إليه فإنه يقبح منه ذمه، والعلم بذلك ضروري. وليس يصح أن يقال: يقبح ذمه لكثرة استحقاق المدح بالاعتذار؛ لأن الأمر لو كان كذلك [١١٣ب] لكان ذلك كالإحسان إليه بعد الإساءة. فكان ينبغي أن لا يسقط ذمه في الاعتذار بكل حال، بل يسقط في حال دون حال، وهو إذا كان/١٥٣أ الاعتذار كبيرًا[(١)] أو مساويًا للإساءة كالإحسان. فلما سقط الذم بكل حال علمنا أنه مسقط بنفسه. وصح بهذا[(٢)] أن الندم بعد الإساءة يجري مجرى أن لا يفعل القبيح بعد قوة الداعي[(٣)] إلى فعله. ومتى لم يفعله لم يستحق عقابًا أصلاً، فكذلك التوبة بعدها.

واحتج المخالف بأنه لو أسقطت العقاب بنفسها للزم أن يسقط عند المعاقبة وفي الدار الآخرة.

والجواب: ولو أسقطته بكثرة الثواب لأسقطته في الدار[(٤)] الآخرة بأن يستحق بها ثوابًا أكبر من عقابه. فإن قال: إنه لا يستحق بها ثوابًا في الآخرة لأنه ملجأ إليها قيل له: فكذلك لا يستحق بها سقوط العقاب لأنه ملجأ إليها؛ لأنه نادم على معاصيه لا لقبحها.

---

(١) أ : كبيرة.
(٢) ب : - بهذا.
(٣) ب : الدواعي.
(٤) أ : - الدار.

باب في ذكر أقسام التوبة

اعلم أنها تختلف بحسب اختلاف أحوال التائب . فإن كان يعلم ذنوبه على التفصيل لزم الندم عليها على التفصيل بأن يعدها شيئًا فشيئًا ، ويتوب منها مع غيرها ، وإن كان عالمًا ببعضها ، على التفصيل وعلى الجماعة مما يعلمه على الجملة . وإن كان عالمًا بها على الجملة فعلى الجملة ؛ لأن التوبة هي بذل الوسع في تلافي ما سبق . ومن بذل الوسع ، مع الندم على كل ذنب صنعه مما يعلمه وعلى ما لا يعلمه على التفصيل .

وتنقسم التوبة من وجه آخر ، وهو الندم على قبيح أو إخلال بواجب مظنون أو معلوم أو مجوز[١] . وقد تقدم القول في ذلك .

فأما كيفية التوبة عن المذاهب الفاسدة فهي أن يشك في كونها فاسدة ولا يخلي الله المبطل في اعتقاده من أن يخطر بباله فساده ، فيشك[٢] فيه ، ثم ينظر فيما يبين[٣] فساده . وإن لم يستدل[٤] بنظره فيه استعان بغيره . فإذا تبين له فساده ندم على ما مضى من اعتقاداته ؛ لأنها كانت قبيحة من حيث كان لا يأمن كونها قبيحة . فإن كان قد أضل ناسًا[٥] بشبهة بذلك[٦] الاعتقاد لزمه أن يخبرهم برجوعه عنها ، ثم يبين لهم فسادها أو يشيع رجوعه عنها ، بحيث يبلغهم عن رجوعه أو يكاتبهم بذلك إن كانوا غيبًا عنه .

فأما كيفية التوبة عن الأسباب والمسببات[٧] القبيحة ، فقد تقدم القول في ذلك إذا فعل السبب ولم يوجد المسبب كيف يتوب عنه ، وإذا كانت واقعة فالأمر في التوبة عنها ظاهر . فأما إذا أساء إلى غيره ، ثم تاب إلى /١٥٣ب الله تعالى ، هل تصح توبته من تلك الإساءة؟ إذا لم يعتذر إلى المساء إليه ، وإذا اعتذر إليه من دون أن يتوب إلى الله ، هل يصح اعتذاره؟ ذكر قاضي القضاة رحمه الله أن اعتذاره يصح من غير[٨] توبة ، وتوبته لا تصح من دون اعتذار .

---

(١) ب : – أو مجوز .
(٢) أ : فشك .
(٣) أ : بيّن .
(٤) ب : يستقل .
(٥) ب : إنساناً .
(٦) ب : لذلك .
(٧) أ : والأسباب .
(٨) ب : دون .

قال : لأنه يلزمه الاعتذار من الإساءة لأنها إساءة ، والتوبة لأنها معصيه ، وهما وجهان مختلفان . فجاز أن يندم على أحدهما دون الآخر . فأما إذا تاب فإنه يلزمه أن يندم على المعصية لأنها معصية ، والإساءة معصية ؛ فلم يصح أن يكون نادمًا على أحدهما دون الآخر .

قال : ويصح أن يكون معتذرًا إلى زيد دون عمرو ؛ لأنه إنما يعتذر إلى زيد لأنه اعتذر إليه . والإساءة إليه هي إساءة مخصوصة ، وهذا لا يستقيم على أصله في أنه يجب أن يندم على القبيح وعلى كل ما ساواه في القبح . فكذلك [١١٤أ] يجب مثله في الإساءة ، وإنما يصح على طريقنا[١] في أنه يصح الندم على قبيح دون قبيح إذا اختص بضرب من الداعي .

(١) ب : طريقتنا .

باب في أن التوبة
إذا أسقطت العقاب ، هل يعود ثواب التائب
الذي كان يستحقه[١] قبل المعصية أم لا؟

ذهب الشيخان : أبو علي ، وأبو هاشم ، وقاضي القضاة رحمهم الله إلى أنه لا يعود . وحكي عن الشيخ أبي القاسم الكعبي رحمه الله أنه يعود . واحتج[٢] أصحابنا قالوا : إن التوبة لا ترفع فعل المعصية ، وإنما تسقط عقابها المستحق بها . وقد بينا أن الصحيح أن ثواب الطاعة يسقط بطريق الموازنة ، ويؤثر كل واحد منهما في الآخر ، وإنما تسقط التوبة من الكبيرة الزائد على ثواب فاعلها . فأما المتقابلان من المستحقين قبل التوبة فقد تساقطا ، فلم تؤثر التوبة في إسقاط عقاب ساقط فيبقيا[٣] متساقطين فلم يتصور عوده بالتوبة[٤] ، وهذا هو الجواب لمن احتج لأبي القاسم بأن التوبة تسقط عقاب المعاصي السالفة . فلزم أن يعود الثواب ؛ لأنا بينا أنها إنما تسقط التائب دون الساقط ، فلا يعود الساقط .

واحتجوا لأبي القاسم بأن من أحسن إلى غيره ثم أساء[٥] إليه إساءة كبيرة ، ثم اعتذر إليه فإنه لا يكون حاله كحال من أساء إليه من غير أن يتقدم عليها إحسان ، ثم اعتذر إليه . فلولا أن مدح[٦] الأول قد عاد بالاعتذار لاستوت حالهما[٧] .

والجواب عن هذا بين[٨] إذا ذكرنا ما نختاره في هذا الباب/١٥٤أ . والذي[٩] نختاره أن الثواب الساقط بما يقابله من العقاب المستحق بالكبيرة لا يعود كما قاله شيوخنا البصريون ، لكنه تعود طاعاته السالفة قبل المعصية مؤثرة في استحقاق المدح والثواب

---

(١) أ : مستحقًا .
(٢) ب : – واحتج .
(٣) ب : فبقيا .
(٤) أ : في التوبة .
(٥) أ : – أساء .
(٦) ب : مدحه .
(٧) ب : حالاتهما .
(٨) ب : يبين .
(٩) ب : فالذي .

في المستقبل . والذي يُنْصَر به[١] هذا القول هو أن الطاعة والمعصية هو[٢] في الاستحقاق في كل وقت في المستقبل لا إلى غاية . فمتى وجدت المعصية الكبيرة بعد الطاعة تقابل المستحقان من الثواب والعقاب ، فتساقط المتساويان منهما ، وثبت الزائد من العقاب مستحقًا عليه . وما تساقط من المستحقين بما بقى في المستقبل ، فمنع كل واحد منهما من[٣] أن يؤثر في الاستحقاق في المستقبل ، وبقيت المعصية مؤثرة في أن يستحق بها الزائد على الثواب الساقط . فإذا طرأت التوبة على المعصية فهي منتقصة[٤] للعقاب الزائد على الثواب الساقط ، ومزيلة لممانعها للطاعة[٥] من أن لا[٦] تؤثر في الاستحقاق في المستقبل عادت الطاعة[٧] مؤثرة في الاستحقاق في المستقبل .

وعلى هذا يخرج الجواب عما[٨] ذكره الشيخ أبو القاسم رحمه الله فيمن اعتذر[٩] بعد الإساءة إلى من سبق إحسانه إليه ؛ لأنه إنما فارق من لم[١٠] يتقدم له إحسان إليه لا لأنه[١١] عاد مدحه المستحق من[١٢] الساقط لاستحقاق الإساءة ، بل لأنه زال المانع من تأثير إحسانه السابق ، فأثر في المدح في المستقبل . وليس للمسيء[١٣] إليه من غير إحسانٍ إحسانٍ فيؤثر في المدح في المستقبل ، فافترقا . وإنما قلنا إن التوبة تسقط الزائد من العقاب وممانعة الطاعة ؛ لأنهما التأثيران النافيان للمعصية . والتوبة تجعل المعصية كأنها لم تقع[١٤] ، فتزيل كل تأثير ثابت ، وذلك هو الزائد والممانعة[١٥] دون الساقط بالثواب المقابل .

---

(١) أ : ينصره .
(٢) لعلها : هما . "المحقق" .
(٣) أ : - من .
(٤) ب : مسقطة .
(٥) ب : لممانعتها الطاعة .
(٦) ب : - لا .
(٧) أ : - عادت الطاعة مؤثرة في الاستحقاق في المستقبل .
(٨) أ : على .
(٩) أ : اعتد .
(١٠) أ : - لم .
(١١) ب : لا أنه .
(١٢) ب : + قبل .
(١٣) ب : - وليس للمسيء إليه . . . في المدح في المستقبل .
(١٤) ب : تكن .
(١٥) ب : والمانعة .

فإن قيل : فما قولكم فيما[1] إذا لم يعتذر إليه ، بل أحسن إليه بإحسان يزيد مدحه على ذم إساءته ، أيعود[2] إحسانه المتقدم على الإساءة مؤثرًا [١١٤ب] في المدح في المستقبل؟

قيل له : لا[3] والفرق بيِّن[4] بينه وبين التوبة أن التوبة مسقطة بنفسها للمعصية التي هي في حكم الثابت . فأما الإحسان فإنه يسقط تأثير الإساءة بواسطة استحقاق المدح[5] . فمتى تقابل المستحقان وتساقطا لم تضر الإساءة كأنها لم تقع ، بل تصير[6] مؤثرة فيما كانت مؤثرة فيه من قبل ، فلم يزل ممانعتها للإحسان[7] السابق تأثيره في المستقبل ، فلم يعد تأثيره في المستقبل في استحقاق المدح بخلاف التوبة على ما بينا .

فإن قيل : يلزمكم/١٥٤ب على ما ذكرتم أنه إذا عصى ، ثم أطاع وتساقط المستحقان ، ثم ندم على الطاعة ، أن يعود عقاب المعصية الأولى على الحد الذي ذكرتموه في التوبة عن المعصية .

قيل له : كذلك نقول ، فالإلزام مندفع .

فإن قيل : فما قولكم إذا كانت المعصية صغيرة وتاب منها ، أيسقط عقابها بهذه التوبة أم لا؟

قيل له : إن عقاب الصغيرة ساقط بثواب فاعلها ، فلا يتصور سقوطه بالتوبة ، وإنما تؤثر هذه التوبة في استحقاق الثواب بها ، وفي إزالتها ممانعة الطاعة من أن تؤثر في استحقاق الثواب المقابل لاستحقاق الصغيرة . والذي اخترناه هو قول بين قولين ، فيمكن أن يقال : إن عني شيوخنا أنه لا يعود ثوابه الساقط بإزاء العقاب فهو صحيح ، وإن عني الشيخ[8] أبو القاسم بأنه يعود ثوابه ما عنينا فهو صحيح .

---

(١) أ : - فيما .
(٢) أ : يعود .
(٣) أ : - لا و .
(٤) ب : - بَيِّن .
(٥) ب : + به .
(٦) ب : بل بقيت .
(٧) ب : للاستحقاق .
(٨) ب : - وإن عني الشيخ أبو القاسم بأنه يعود ثوابه ما عنينا فهو صحيح .

باب الكلام في الوعيد السمعي

اعلم أن أكثر ما ذكرناه مما يدل عليه العقل في الوعيد قد[١] قرره السمع . وينبغي[٢] أن نذكر الآن ما يدل عليه السمع خاصة . والكلام في ذلك يكون فيما يفعله تعالى قبل إيصال الثواب والعقاب ، نحو الإفناء والإعادة ، ثم ما يفعله قبل أن يدخل المكلفين الجنة والنار ، ثم[٣] الكلام في أن العقاب لا انقطاع له .

(١) أ : فقد .
(٢) ب : فينبغي .
(٣) أ : + أن .

باب القول في الفناء

اعلم أن التكليف لا بد له من نهاية . إذ[١] لا يصح اجتماع التكليف والجزاء عليه لما تقدم . وكان يصح من جهة العقل أن ينهيه الله تعالى بالنوم وإزالة العقل فأجرى الله تعالى العادة بإنهائه بالموت في الغالب ، وقد ينهيه بإزالة العقل ثم يعقبه الموت ، ثم أخبر تعالى أنه يفنى الخلق بقوله تعالى : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن ، ٢٦) . فاختلف العلماء في[٢] الفناء :

فذهب أكثرهم إلى أنه يعدمهم ، ثم[٣] يوجدهم ثانيًا ، وهو الإعادة .

وقال بعضهم : بل يميتهم ويفرق أجزاءهم ، ثم يعيدهم إلى الحياة . وهذا القول محكي عن ابن الجاحظ .

ثم اختلف الأولون في كيفية إعدامهما[٤] ، فحكي عن النظام أنه يعدمها بأن لا يفعل إحداثها . قالوا : لأن عنده أن[٥] الأجسام إنما تبقى ؛ لأن فاعلها يفعل إحداثها وقتًا بعد وقت ، فإذا لم يحدثها عدمت . وحكي عن أبي الهذيل أنه تعالى يفنيها وبأن يقول لها : افن ، فتفنى . كما يقول لفعله "كن فيكون" . وحكي عن "بشر" : أنه يفنيها بأن لا يفعل بقاءها ؛ لأن عنده أن الباقي يبقى ببقاء/١٥٥أ كما يقول أبو القاسم الكعبي . غير أن بشرًا يقول : يفعل تعالى البقاء لا في محل . وأبو القاسم يقول : يفعله في الباقي . وعن أبي الحسين الخياط أنه يعدمها ابتداءً ، كما أوجدها ابتداءً وذهب إلى أن الإعدام مقدور للقادر[٦] ، كما أن الإيجاد مقدور للقادر[٧] . وقال أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما [١١٥أ] إلى أنه تعالى يفنيها ، بمعنى يوجده لا في محل ، وذلك المعنى ضد لها . ثم اختلفا فيما بينهما[٨] هل يصح أن يعلم إثبات الفناء بدليل العقل أم لا بد من ورود السمع بأنه[٩] تعالى

---

(١) ب : إذًا .
(٢) ب : + هذا .
(٣) أ : – ثم .
(٤) ب : إعدامها .
(٥) أ : – أن .
(٦) أ : القادر .
(٧) أ : القادر .
(٨) أ : بينها .
(٩) ب : في أنه .

يفنيها ، ثم يعلم بدليل العقل أنه لا بد من فناء . والأول قول أبي علي ، والثاني قول أبي هاشم وأصحابه ، والأصح عندنا من هذه الأقاويل[١] ما حكي عن الجاحظ .

أما قول النظام فقد حمله أصحابنا على أنه تعالى يوجدها ساعة فساعة ، مثل إيجاده إياها عن عدم . ثم أبطلوه بأنه ينبغي أن يصح أن يوجدها في الوقت الثاني من وجودها في أي موضع شاء ، فيوجد ما ببغداد بالبصرة ؛ وهذا يؤدي إلى أن يكون زيد ببغداد في هذا الوقت ، ثم يكون بالبصرة في الوقت الثاني ، ولا يفتقر في كونه بالبصرة إلى قطع مسافة .

وذكرنا نحن في "المعتمد" أنه يجوز أن يذهب النظام إلى مثل ما يذهب إليه الفلاسفة من أن الباقي يبقى لبقاء المؤثر في وجوده ، وإنما يعدم بعدمه . فيقول ببقاء الأجسام لبقاء فاعلها ، لا أنه يحدثها ساعة فساعة . فإن ذهب إلى هذا قلنا : إنما يمكن الفلاسفة أن يقولوا هذا ؛ لأنهم اعتقدوا أن ذات الباري تعالى موجبة ، وأن أفعاله كالأحكام الموجبة عن عللها .

وقد بينا ، فيما تقدم ، أن ذاته تعالى قادرة مؤثرة على جهة الصحة . ففعله إذا بَقي لم يبق لبقاء ذاته ، ألا ترى أنه يخرج عن الصفة المؤثرة في وجوده والفعل باق؟ فلو بقي الفعل لبقاء فاعله لبقي لبقائه على الصفة المؤثرة في وجوده ، وهو كونه مريدًا لوجوده . فإذا لم يعدم لخروجه عن كونه مريدًا بطل قوله : إنما يبقى لإحداثه له[٢] ساعة فساعة .

وأما قول أبي الهذيل فساقط بأن يقال له : أتجعل المؤثر في وجود الشيء هو قوله كن ، أو يوجده عند قوله "كن" بقدرته وإرادته لحدوثه؟ فإن قال بالأول لزمه أن لا يحدث "كن" إلا بـ "كن" آخر ، أو يؤدي إلى ما لا نهاية له من الحوادث . وكان يجب ، إذا قال أحدنا للجسم كن أن يوجد المؤثر ؛ إذ المؤثر في وجوده يصح[٣] وجوده منه . فإن قال بالثاني قيل له : فينبغي أن يكون قوله "كن" عبثًا ؛ إذ لا تأثير في وجوده ولا به[٤] مخاطبة للمعدوم . ولأنه لا يكون نفسه فأمره[٥] به عبث . وقد بينا ، فيما تقدم ، تأويل قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾(النحل ،٤٠) .

---

(١) أ : – الأقاويل .
(٢) أ : – له .
(٣) أ : فصح .
(٤) أ : – به .
(٥) أ : وأمره .

وأما قول[١] بشر والكعبي فقد بينا فيما تقدم أن الباقي يبقى لما يرجع إليه لا لبقاء ، فسقط ما بنوا عليه . وليس لأحد أن يقول : إن للجسم شرطًا في وجوده يحتاج إليه في بقائه . فمتى عدم ذلك الشرط فني[٢] . ولأنه لا يعقل[٣] له شرط في وجوده . فأما الكون ، وإن كان لا بد منه في وجوده غير أن الكون مما بقى فلا ينتفي إلا بضد وضده في كونه شرطًا لوجود الجسم كالكون الأول ، فلا ينتفي الجسم بانتفائه .

وأما قول أبي الحسين الخياط بأن الله تعالى يعدمها فإنما يثبت ، إذا دل[٤] دليل ، على أنه تعالى يفعل إعدامها ، فلا دليل عليه من جهة العقل ولا من جهة السمع ، على ما نبين هذا[٥] إن شاء الله تعالى ، هذا لو سلم أن الإعدام مقدور للقادر .

واعترض قاضي القضاة قوله بأنه إنما يثبت قوله[٦] إنه تعالى يعدمها لو جاز أن يكون الإعدام مقدور القادر ، ولم يثبت ذلك . يبينه[٧] أنه لو كان مقدورًا لقدرنا عليه ؛ لأن ما كان مقدورًا لا يختص به قادر دون قادر ، إلا ما دل عليه الدليل . ومعلوم أنه ليس بمقدور لنا إلا بواسطة [١١٥ب] الضد .

ثم سأل رحمه الله نفسه ، فقال : ما أنكرتم أن تقدروا على الإعدام بواسطة الضد ، ويقدر عليه تعالى ابتداءً ؛ كما أنكم لا تقدرون على إيجاد الصوت إلا بسبب ، والله تعالى يقدر عليه ابتداءً وبسبب .

وفرق قاضي القضاة بين الضد والسبب ، بأن السبب يصح أن يوجد من دون[٨] مسببه ، بأن يمنع من وجوده مانع . فالضد[٩] يستحيل وجوده من دون أن ينفي ضده .

---

(١) أ : - قول .
(٢) أ :- فني .
(٣) أ : لا بفعل .
(٤) ب : لو دل .
(٥) ب : - هذا .
(٦) ب :- قوله .
(٧) ب : ويبينه .
(٨) ب : من غير .
(٩) ب : والضد .

وهذا الفرق بينهما لا يمنع مما ألزمه السائل . واحتج عليه أيضًا[١] بأن العدم يرجع إلى نفي الوجود ، والقادر لا بد أن يؤثر في تحصيل أمرٍ .

ولقائل أن يقول : إن العدم أمر لكنه لا يرجع إلى إثبات ، فما أنكرت أن يحصله القادر؟ فإذا جاز أن يكون هذا[٢] الأمر تأثيرًا للضد ، جاز أن يكون /١٥٦أ تأثيرًا للقادر . والذي يدل على أن الإعدام مقدور القادر أن القادر هو الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل بحسب دواعيه إلى أن يفعل وإلى[٣] أن لا يفعل ، فما اقتضى أن يكون أن يفعل مقدورًا له يقتضي أن يكون أن لا يفعل مقدورًا له . يبين هذا أنه إذا وجد فعل لم يكن وجه إضافته إليه إلاّ أنه وجد بقدرته عند دواعيه[٤] .

وهذا المعنى حاصل في نفي الفعل ؛ لأنه لا بد من قدرته على أن لا يفعل[٥] دواعيه إلى أن لا يفعل ، فيضاف[٦] نفي الفعل إليه . ولهذا لا يصح أن يقال : إن أحدنا لا يفعل جسمًا ، كما يصح أن يقال لا يفعل حركةً لما[٧] صحت الحركة من دون الجسم . فصح أن بقاء الفعل مقدور القادر كوجود الفعل ؛ ولهذا كان الصحيح أنه يذم على نفي الفعل ويمدح عليه ، كما يصح مثل ذلك في إيجاد الفعل ، ويصح أن يؤمر بكل واحد منهما وينهي عنه . وكل ذلك يدل على أن كل واحد منهما مقدوره .

فإن قيل : إن نفي الفعل ليس إلا انتفاءه عن النفي الأصلي ، وذلك ثابت من دون قدرته ودواعيه . وليس كذلك النفي بعد الوجود . فدلوا على أنه مقدور القادر .

قيل له : إن نفي الفعل بحسب دواعيه وقدرته ليس هو النفي الأصلي ، ألا ترى أن النفي الأصلي لا يمكن إضافته إلى أحد ، ولا يصح أن يعلق به مدح القادر ولا ذمه . فالذي يمكن أن يعلق بالقادر من النفي هو الذي يجري مجرى إيجاد فعله .

فإن قيل : فان كان الإعدام مقدورًا فاعدموا ابتداءً ما يبقى[٨] من أفعالكم من دون ضده .

---

(١) ب : – أيضًا .
(٢) لعلها : لهذا "المحقق" .
(٣) ب : – إلى .
(٤) ب : + على جنسها .
(٥) ب : + و .
(٦) ب : ليضاف .
(٧) أ : كما .
(٨) أ : – ما يبقى .

قيل له : إنه ليس في أفعالنا الباقية ما تتعلق به قدرتنا ابتداءً ، فيتعلق بإعدامه ابتداءً . يبين هذا أنه ليس الباقي منها إلا الكون . ولا يمكننا أن نوجده إلا بسبب . والمباشر فيها ليس إلا الاعتماد المجتلب ، وهو غير باقٍ . فلما لم نقدر على الباقي من أفعالنا إلا بسبب لم نقدر على إعدامها إلا بسبب[١] متولد عنه هو له ضد . فأما القادر لذاته ، فهو قادر على إيجاد الجواهر ابتداءً من غير سبب ، فلزم أن يقدر على إعدامها من غير ضد ، وهذا أقوى ما يحتج به لنصرة قول أبي الحسين الخياط . فلم نذكره في "المعتمد" ، فهو من خواص هذا الكتاب . وليس في كون إعدام الأجسام مقدور له تعالى ما يقتضي أن يفعل إعدامها/١٥٦ب ، بل يقف ذلك على دليل سمعي .

وسنبين [١١٦أ] فيما بعد إن شاء الله تعالى أنه ليس في السمع ما يدل على أنه تعالى يعدمها ، بل فيه أدلة على أنه يجمعها بعد التفريق ، ويحيي من يحب إحياءه من المكلفين ، وما يحب إحياءه من سائر الحيوانات . قال شيوخنا : وإذا بطلت هذه الأقسام ، فلا بد في انتفاء الأجسام من ضده .

واحتج أبو علي لقوله بأن هذا الضد يمكن إثباته بدليل العقل ، فقال : قد ثبت أن القادر منا يقدر[٢] على الشيء وعلى جنس ضده . فيثبت أن ما يقدر عليه القادر بقدرة فإنه[٣] يلزم أن يكون القديم تعالى أقدر ؛ ولهذا يقدر تعالى على ما لا يتناهى دون القادر منا . قال : وإذا ثبتت هذه القضية في الشاهد فلا يخلو : إما أن يكون ذلك لأمرٍ يرجع إلى القادر أو إلى المقدور . ولو رجع إلى المقدور لجاز أن يختلف باختلاف المقدورات . فلما لم يختلف علمت أنه لأمر يرجع إلى القادر ، وهو تعالى قادر ، فوجب ما ذكرته من أنه تعالى ملزم أن يكون هذا في حقه أوجب .

وأجابوا[٤] عن هذا ، فقالوا له[٥] : إنما[٦] يجب هذا إذا ثبت أن للمقدور ضدًا[٧] ، وما لم يثبت ذلك لم تجب فيه هذه القضية ، وإنما لم يختلف هذا الحكم باختلاف

(١) ب : + و .
(٢) أ : - يقدر .
(٣) ب : - فانه .
(٤) ب : وأجابوه .
(٥) ب : + له .
(٦) ب : إنه .
(٧) أ : ضد .

المقدورات ؛ لأنه ما من مقدور لنا إلا وله ضد ، حتى إذا لم يكن له ضد لم يجب منه ذلك ، ألا ترى أن النظر لما لم يكن له ضد[١] لم تجب له هذه القضية؟

قال أبو هاشم : فإذا[٢] لم يمكن أن نعلم أن[٣] للأجسام ضدًا من جهة العقل ، ولم يثبت أنها تحتاج في وجودها إلى شيء له ضد فتنتفي بانتفائه ويثبت[٤] أن القادر لا يقدر على الإعدام ابتداءً . وورد السمع بأنه تعالى يعدمها ، لم يكن ذلك إلا بضد . فثبت لها هذا الضد بهذا الطريق . واستدل على أن السمع ورد به آيات[٥] ، منها قوله تعالى : ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ (الرحمن ، ٢٦) والفناء هو العدم . قالوا وكلمة "من" وإن كانت حقيقة في العقلاء ، إلا أنه يثبت بدليل العقل أن فناء بعض الأجسام فناء كلها على ما سنبين هذا عنهم إن شاء الله تعالى .

قالوا : فيجب أن تدل الآية بواسطة . هذا هو[٦] الدليل على أن جميع الأجسام تعدم .

فيقال لهم : ولم قلتم إن المراد بالفناء في الآية هو العدم؟ بل المراد به الموت ، والفناء بمعنى الموت ظاهر في اللغة . قال الشاعر :

فقوما إذا ما استل روحي فهيئا لي السدر والأكفان عند فنائيا

ويستعمل بمعنى التفريق وخروج الشيء عن الصفة التي معها كان منتفعًا به ، يقال : فني زاد القوم ، ويقال : أفناهم الدهر . وفي الآية دلالة على أن الله تعالى أراد/١٥٧أ ؛ لأنه علق الفناء بـ "من" وذلك لا يطلق على الجمادات .

وقولهم إن فناء بعض الأجسام فناء لكلها ، لو صح وسلم ، فإنما يدل على ما قالوه لو ثبت لهم أن المراد بالفناء في الآية العدم ولم يثبت ذلك ، فوجب حملها على ظاهرها .

---

(١) أ : ضداً .
(٢) أ : وإذا .
(٣) أ : – أن .
(٤) ب : وثبت .
(٥) أ : ورد بآيات .
(٦) ب : – هو .

واحتج قاضي القضاة بقوله تعالى : ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ﴾ (الحديد ،٣) قال : فإن كان آخر الموجودات ، وثبت أن الثواب لا انقطاع له ، ثبت أنه تعالى أحد الموجودات بعد الفناء .

والجواب أنه ليس في الآية أنه لا أول في الوجود ، بل هو أول في أمرٍ من الأمور [١١٦ب] ، وذكر المفسرون أنه أول في القدرة والسلطان ورووا ذلك عن النبي ﷺ . قال : لو دليتم أحدًا[١] على الأرض السفلى ، لهبط على الله تعالى ، ثم تلا هذه الآية[٢] . قالوا : ومعنى هذا أن سلطانه تعالى شامل لأول الموجودات وآخرها . وعلى أنه بنى هذا التأويل على أن الوجود[٣] صفة زائدة على ذات الشيء . وقد ثبت أن الوجود هو ذات الشيء . وعلى هذا لا يستقيم استدلاله بالآية ؛ لأن عنده أنه تعالى ليس بأول لكل ذات في كونه ذاتًا ، ولا هو آخر الذوات ؛ لأن المعدوم عنده ذات لم يزل ولا يزال .

واحتج أيضًا بقوله تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ (الروم ،٢٧) ، قال : والإعادة لا تكون إلا بعد الإعدام .

والجواب أنه تكون إعادة من دون إعدام[٤] . وذكر المفسرون أن هذه الآية مثل قوله تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ (الحج ،٦٦) ، والمراد بالخلق إن كان هو الزرع والنبات والثمار ، فالله تعالى يبدؤها ثم يهلكها ثم يعيدها . والمراد به الاحتجاج على المنكرين للبعث ليعتبروا بما ترويه كل سنة من بداية[٥] الخلق ، ثم إعادته[٦] على ما ذكر في قوله : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ (العنكبوت ،١٩) . وإن كان المراد به المكلفين فالله تعالى يبدأهم بأن يجمع أجزاءهم ويبنيها بنية حياة ويحييهم ، ثم يميتهم ، ويفرق أجزاءهم ، فبدايته لهم ما[٧] كان جمعًا[٨] بعد التفريق .

---

(١) أ : أحد .

(٢) رواه الترمذي في سننه (٣٢٩٨) ، الإمام أحمد (٨٦١٠) والحديث ضعيف ، وقد ورد في النسختين القول : "لو دليتم أحدًا" والصحيح : لو دليتم حبلاً . "المحقق" .

(٣) أ : الموجود .

(٤) ب : الإعدام .

(٥) أ : بدئه .

(٦) أ : أعاده .

(٧) أ : – ما .

(٨) أ : جميعًا .

وكذلك إعادتهم ينبغي أن تكون جمعًا بعد التفريق . وقد بين هذا في قوله تعالى : ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف ، ٢٩) واحتجوا أيضاً[١] بقوله تعالى : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ (القصص ،٨٨) والهلاك هو العدم ؛ لأنه أضاف الهلاك إلى كل شيء ، فلا يكون الإعدام كل شيء .

والجواب أن المفسرين ذكروا أن الهلاك في الآية هو الموت ، وهو مستعمل فيه . قال الله تعالى ﴿إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ﴾ (النساء ،١٧٦) وذكروا في تفسيرها أنه لما نزل قولهُ تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (آل عمران ،١٨٥) قالت الملائكة "أدرك بني[٢] آدم الموتُ . ولما نزل قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ (القصص ، ٨٨) قالت الملائكة[٣] أدركنا الموت . وقولهم : إن الهلاك أضيف إلى كل شيء فكان هو العدم[٤] لايصح لأن قولنا : شيء يقع على المجمل ، كما يقع على/١٥٧ب الأفراد . قال الله تعالى : ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ﴾ (الحج ،١) أمر عظيم فأطلق عليها اسم الشيء وأنها جملة أشياء .

قال أصحابنا : فإذا ثبت بالسمع أن الأجسام تعدم ، وثبت بدليل العقل أنه لا بد من ضد ، فهل يفنيها[٥] تعالى بجزء واحد من الفناء ، أو يخلق بعدد كل جزء من الجواهر فناءً؟ فالأول قول أبي هاشم ، والثاني قول أبي علي ، لأن كل جوهر ذاتٌ بانفراده ، فلا بد من ضد لكل واحد منها[٦] .

وأبو هاشم يقول : إن الفناء لا بد[٧] أن يوجد لا في محل ؛ لأنه لو وجد في محل لاجتمع الضدان . فإذا وجد لا في محل لم يكن له اختصاص بجوهر دون جوهر ، ولوجب أن ينافي الكل ، كجزء واحد من السواد لو وجد في محل فيه عشرة أجزاء من البياض فإنه ينافي الكل لما[٨] لم يكن له اختصاص بجوهر دون جوهر[٩] ، فكذلك هذا .

---

(١) أ : - أيضًا .
(٢) أ : - بني .
(٣) ب : - الملائكة .
(٤) أ : المعدم .
(٥) ب : ينفيها .
(٦) في أ : فلابد لكل واحد منها بيان .
(٧) ب : + من .
(٨) أ : مما .
(٩) ب : بجزء دون جزء .

ونحن قد بينا أن السمع لا يدل على ما راموه . وقد أقروا بأن العقل لا يدل عليه دليل[(١)] ، وإذا لم يدل عليه وجب نفيه [١١٧أ].

ويقال لأصحابنا : إنه يلزم على طريقتكم[(٢)] أن يكون الفناء عبثًا ؛ لأن إنهاء التكليف قد تم بالموت ، وتأخر الثواب والعقاب بالكون في البرزخ ، ولا تتعلق به مصلحة لأن التكليف زائل بالموت ، ولا يصح أن يكون معه تكليف على قولكم ، فلا معنى لخلقه .

فإن قالوا : المصلحة في الخبر عنه كالمصلحة في الخبر عن[(٣)] عذاب القبر ، والصراط والميزان .

قيل لهم : إن الخبر عندكم عن الشيء لا يحسن إلا إذا كان وجود ذلك الشيء حكمة وحسنًا ؛ ولهذا أنكرتم قول من يجوز أن يقول تعالى بعد فناء الخلق : ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ﴾ (غافر ،١٦) وعللتم لقبحه بما ذكروا[(٤)] أنه لا تكون فيه فائدة ، والخبر عنه لا يحسن إلا[(٥)] إذا كان في نفسه حسنًا ، فكذلك يلزمكم مثله في خلق الفناء لخلاف الخبر عن عذاب القبر ، والصراط ، والميزان ؛ لأن ذلك ثواب في عقاب[(٦)] ، فهو[(٧)] في نفسه عدل و[(٨)] حسن . فجاز أن يكون الخبر عنه حسنًا .

ويمكن أن يحتج عليهم فيما ذكره[(٩)] الله تعالى في كتابه من تنبيه المنكرين للبعث ، بما ينزله تعالى من السماء من ماء فيحيي به[(١٠)] الأرض بالنبات والزرع . ثم يشبه به إحياء الخلق بعد الفناء ، كقوله تعالى : ﴿كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾ (ق ،١١) ، وكقوله : ﴿كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ (فاطر ،٩) . فإذا كان الإحياء والنشور كذلك ، وإنما يحيي تعالى الأرض بجمع[(١١)] الأجزاء المتفرقة ، فكذلك النشور بعد التفرق .

---

(١) أ : – دليل .
(٢) ب : طرقكم .
(٣) ب : – الخبر عن .
(٤) ب : بما ذكرنا .
(٥) أ : – إلا .
(٦) ب : أو عقاب .
(٧) ب : – فهو .
(٨) ب : – و .
(٩) ب : بما كرره .
(١٠) أ :– به .
(١١) أ : لجميع .

ويمكن أن يحتج عليهم بقوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾(البقرة ،٢٦٠) ومعلوم أنه عليه السلام كان عالمًا بكيفية إحيائه تعالى الموتى على الجملة/١٥٨أ ، وإنما سأل على التفصيل ، فأراه الله تعالى كيفية إعادة الموتى أحياءً بما أراه من جمع[1] أجزاء الطيور المختلط بعضها ببعض ؛ فيجب أن تكون إعادته[2] الموتى إحياءً كذلك .

---

(١) ب : جميع .
(٢) ب : أعاد .

باب القول في الإعادة

أما من يقول بالإعدام على حسب ما ذكرنا من اختلافهم[١] في كيفية الإعدام لها فإنه يقول في الإعادة إنها الإيجاد بعد العدم . ويستدلون لصحة الإعادة بأن الجواهر بعد العدم تحتمل الوجود . والقادر على إيجادها باقٍ على ما كان عليه من القدرة على إيجادها[٢] . قالوا : وإنما قلنا إن الجواهر تحتمل الوجود[٣] بعد العدم لأنه باقٍ ، والباقي لا اختصاص له[٤] بوجوده بوقت دون وقت فلزم أن يصح وجوده في كل وقت . والقادر عليه قادر لذاته ، ويجب كونه قادرًا في كل وقت فصح أنه قادر على إيجادها بعد العدم . وهذا أيضًا هو[٥] دليل من يقول : إن الإعادة هي جمع[٦] أجزاء الحيوان بعد تفرقها وإحيائها .

فأما من تجب إعادته[٧] فهم المكلفون المستحقون للثواب . فأما المستحقون[٨] للعقاب ، فلا يجب إعادتهم ؛ لأن إيصال العقاب غير واجب بخلاف الثواب . والحيوانات التي لها حق العوض على الله تعالى تجب إعادتها ؛ لأنه لا بد من إيصال العوض [١١٧ب] ويجوز أن يكون من الحيوانات ما لا عوض له بأن لا تصل إليه الآلام ، ويميتها تعالى من غير إيلام ، أو يوصل إليها أعواضًا[٩] في الدنيا ، فلا يجب إعادتها ، وإنما يجب إعادته[١٠] في حق المثاب والمعوض .

فقد حكي قاضي القضاة عن أبي هاشم أن الواجب إعادة بنيتهم وأشكالهم دون أجزائهم وسائر الأعواض المختصة بهم . وعن أبي عبيد الله أن الواجب إعادة حياتهم دون أجزائهم وأشكالهم . وقال عن نفسه : إن الواجب إعادة أجزائهم وأشكالهم .

---

(١) ب : اختلافاتهم .
(٢) ب : + فلزم أن يصح منه إيجادها .
(٣) ب : + و .
(٤) ب : – له .
(٥) ب : – هو .
(٦) أ : جميع .
(٧) ب : إعادتهم .
(٨) ب : المستحق .
(٩) ب : أعواضها إن وصل إليها آلام .
(١٠) في ب : وأما من يجب إعادته .

وعندنا أن الواجب إعادة[١] جمع[٢] أجزائهم وبنيتها على الأشكال التي كانوا عليها على تفصيل سنذكره إن شاء الله تعالى . حجة أبي هاشم أن الواجب[٣] إيصال الثواب إلى زيد المطيع ، وهو الذي كان منفصلاً[٤] عن أغياره ، وإنما انفصل عنهم ببنيته وشكله ، وكان هو الواجب إعادته . وأبو عبد الله يقول : إن البنية ترجع إلى[٥] الأجزاء لا إلى الجملة[٦] والحي هو الجملة ، وإنما كان جملة بحياته وكان[٧] هو الواجب إعادته .

وقاضي القضاة يقول : إن زيدًا المطيع هو الجملة ، والجملة هي الأجزاء المبنية بنية مخصوصة ، وهو زيد المطيع ، فكان الواجب إعادته وهذا هو الأصح عندنا ، لكن بشرط أن يعاد على بنيته وشكله ؛ لأنه هو زيد المطيع . وإنما ينفصل عن غيره بشكله وتخطيط[٨] صورته ، فكان شرطًا في كونه زيدًا بعينه .

والذي قاله أبو هاشم من أنه ينفصل عن شكله فهو كذلك ، لكنه هو الجهة التي كان منفصلاً لأجلها . والمنفصل هو زيد المطيع ، وهو المبني من الأجزاء التي جهة انفصاله البنية والشكل . فوجب إعادة الأصل على الصفة المنفصل بها عن غيره . والذي قاله أبو عبد الله يرجع إلى الأجزاء .

قيل له : إذا كانت في[٩] جهة انفصال جملة الأجزاء التي هي[١٠] زيد المطيع وجب إعادتها على تلك الصفة ، وعلى أنه بني هذا القول على أن للحي ، بكونه حيًا ، حالة . وقد بينا بطلان هذا ، فكان الصحيح ما اخترناه .

فإن قيل : أليس زيد المطيع تتحلل[١١] أجزاؤه ، وكان ينعقد من أجزاء أُخَرْ مما كان يأكل ويشرب ، فكان يتبدل يومًا بعد يوم ، فكيف يكون هو[١٢] الذي أطاع أمس؟

---

(١) ب : - إعادة .
(٢) أ : جميع .
(٣) أ : - إن الواجب .
(٤) أ : متصلاً!!
(٥) ب : الا .
(٦) أ : الجمل .
(٧) أ : فلأن الواجب .
(٨) أ : وتخطها .
(٩) أ : - في .
(١٠) أ : هو .
(١١) ب : تنحل .
(١٢) أ : هذا .

قيل له[١] : إن[٢] الذي يجب تحصيله[٣] في هذا الباب أن لكل حيوان واجب إعادته أجزاءً هو مركب منها ، فيها أصول يكون بها زيد المطيع بشرط شكله وصورته ، وفيها فصول[٤] لو أزيلت عن شخصه لم يخرج بذلك عن كونه زيدًا بعينه وذلك كبعض أطرافه نحو يده ورجله والسمن ، وما أشبه ذلك ؛ ولهذا إذا أساء إلى غيره ، ثم قطعت هذه الأطراف ، وهزل بعد السمن فإن العقلاء سيحسنون [١١٨أ] ذمه كما كانوا[٥] يستحسنوه[٦] من قبل ؛ ولهذا إذا استدان من قبل فإنه لا تترك مطالبته لأجل تغيره[٧] بالهزال وقطع اليد . فصح أنه يبقى بعد ذلك زيدًا بعينه . وتلك الأجزاء هي الأصول التي لا تتبدل ولا تتغاير . والله تعالى عالم بتلك الأجزاء بعينها فيركبه ثانيًا[٨] على شكله من تلك الأجزاء[٩] ، فيكون هو زيد المطيع . وليس يجب أن يركبه إلا من الأجزاء التي هي الأصول في كونه زيدًا بعينه . وإن ركب أطرافه وسمته وما أشبه ذلك من أجزاء لم تكن منه في حال كونه مطيعًا ؛ لأنه بالأصول هو زيد المطيع . وما عدا ذلك من أجزائه الفاصلة تابع لكونه زيدًا بعينه . كما في حال التكليف يطول ويسمن وهو[١٠] زيد بعينه فلا[١١] يتغاير بزيادة بعد أن تكون الأصول محفوظة بشكلها ، وكذلك في الآخرة .

وإذ[١٢] أحكم هذا الأصل سقط كثير من الأسئلة والشبه[١٣] /١٥٩أ التي يتعلق بها المنكرون للإعادة[١٤] ، نحو سؤال[١٥] من سأل عن من قطعت يده في سرقة ، ثم تاب

---

(١) أ : – له .
(٢) ب : – أن .
(٣) أ : تخطيه .
(٤) ب : أصول .
(٥) ب : – كانوا .
(٦) ب : يستحسنونه .
(٧) ب : تغييره .
(٨) أ : بأنها .
(٩) أ : – من تلك الأجزاء .
(١٠) أ : وهذا .
(١١) ب : ولا .
(١٢) أ : فإذا .
(١٣) أ : والشبه .
(١٤) ب : الإعادة .
(١٥) أ : سأل .

وتوفي تائبًا، أيعيده[١] الله تعالى في الجنة بالأيد؟ وذلك تنغيص. وإن أعاد إليه يده التي سرق بها وهي[٢] مستحقة العقاب وصل الثواب إلى مستحق العقاب، وإن خلق له يدًا أخرى وصل الثواب إلى يد غير مطيعة؛ وذلك لأن اليد وسائر الأطراف تابعة[٣] للجملة، فهي لا يضاف إليها فعل، فلا يقال: سرقت يده[٤]، وإنما السارق هي جملة[٥] باليد. ومتى وجد فيها ألم أو لذة فالمدرك هو الحي وهو الألم والملتذ دون البعض. فلا فرق بين أن يعيد الله تعالى اليد التي سرق بها أو يخلق له يدًا من غير أجزاء اليد الأولى.

ونحو من يسأل فيقول: إن الحيوانات يأكل بعضها بعضًا، وتصير أجزاء البعض من جملة ما أكله نحو السنور يأكل الفارة، ثم السنور يأكلها الكلب، ثم يأكل ذلك الكلب ذئب. ولكل واحد منها حق على الله تعالى عندكم، فأيها أعاده الله تعالى بطل حق الثاني. وهذه شبهة ذكرها أكثر الفلاسفة طعنًا في الإعادة[٦]، منهم ابن زكريا المتطبب، وهو ساقط بما ذكرناه من أن لكل جملة من الحيوانات أجزاء هي[٧] أصول في كونه ذلك الحيوان بعينه والآخر توابع. والله تعالى عالم بالأصول منها، فيخرجها من بدن الآكل، فلا يزيدها[٨] في أجزائه التي هي أصول في كون ذلك الحيوان بعينه ويحفظها فيعيد[٩] الحيوان الأول من الأجزاء التي هي أصول فيها، وكانت محفوظة عنده بحفظ الله تعالى إياها، لم تختلط بأصول الحيوان الثاني.

فإن قيل: أتصفون الله تعالى بالقدرة على أن يخلق مثل زيد المطيع؟ فمن قولكم: نعم. فيقال: ما أنكرتم[١٠] فيمن أعاده الله تعالى أن يكون مثل زيد المطيع ولا يكون زيدًا بعينه؟

---

(١) ب: يعيده.
(٢) ب: فهي.
(٣) أ: نافعة.
(٤) أ: اليد.
(٥) أ: في جملة.
(٦) يمكن مراجعة كل هذه التساؤلات التي أثارها الملاحمي في "الرسالة الأضحوية في أمر المعاد" لابن سينا. "المحقق".
(٧) أ: هو.
(٨) ب: ولا يزيدها.
(٩) ب: ويعيدها.
(١٠) ب: فما أنكرتم.

قيل له[1] : هذا غير لازم لنا ؛ لأنا لا نقول بأن الله يعدم أجزاء زيد ، بل [١١٨ب] نقول بأنه يجمع أجزاءه المتفرقة ، ثم يبنيها على صورته كبنية زيد[2] وشكله الأول ، بحيث لا يكون فيه فصل عن زيد بعينه بوجه ، فيكون هو زيد المطيع . والعلم بذلك ضروري[3] .

ألا ترى أن الثواب إذا فرق غزله ثم أعيد إلى ما كان منسوجًا عليه ، فتوضع كل لحمة في موضعها ، وكذلك كل سدى ، فإن العقلاء يقولون إنه ذلك الثواب بعينه . وقد قال تعالى لإبراهيم حين أمره[4] [الله] أن يأخذ أربعة من الطير ، ويجعل على كل جبل منهن جزءًا ، قال/١٥٩ب : ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ (البقرة ،٢٦٠) . فأخبر تعالى بعدما جمع أجزاءهن ، وأعادهن إلى ما كن عليه أنها هي التي فُرِّقت أجزاؤها ، فقال : "يأتينك" أي الطيور التي فرقت أجزاؤها . فصح أن ما أعيد من الحيوانات إلى مثل ما كان عليه الأجزاء التي كان مركبًا منها أن يكون هو الأول بعينه .

فأما أصحابنا إذا قالوا إن الله تعالى يعدم أجزاء الجملة الأولى فقد خرجت بالإعدام من الصفات والفصول التي كانت عليها في حال الوجود ، فزال انفصالها عن أمثالها ، فما[5] عادت إلى العدم . وإن كانت ذواتًا عندهم في العدم ، إلاّ أنه لا فصل بين معدوم وبين مثله من المعدومات ، فبطل انفصال تلك الأجزاء عن سائر الأجزاء المعدومة . وإذا بطل الفصل[6] بينها وبين أغيارها[7] ، فمتى أعاد[8] جملة بصفات زيد كان مثل زيد ، لا أنه عينه . ولا يؤمَنْ مِنْ أن يكون مثل زيد ، فيقال لهم : بماذا نعلم أنه زيد بعينه مع تجويز أن يكون مثله؟

فإن قالوا : إن أجزاءه[9] كانت ذواتًا في العدم ، والله تعالى كان يعلمها منفصلةً عن غيرها ، فأعاد تلك ، فكان المركب منها هو زيد المطيع .

---

(١) أ : - له .
(٢) ب : - كبنية زيد .
(٣) أ : لك صوري .
(٤) أ : أمر .
(٥) ب : لما .
(٦) أ : - الفصل .
(٧) ب : غيرها .
(٨) ب : أعادها .
(٩) في الأصل : أجزاؤه .

قيل لهم : إنه يستحيل أن يفصل تعالى ما ليس بمنفصل عن غيره بضرب من الفصول ، وقد زال بالعدم انفصاله عن غيره ، فبطل ما تفرع عليه من فصل العالم إياه عن غيره . وهذا كما لو قد جوز هذان في جملة واحدة ، فيقال : إن العالم يفصل أحدهما عن الآخر ، مع أنه لا انفصال فيهما بوجه .

فإن قالوا : إن[1] ذوات الجنس الواحد في العدم كالجواهر[2] والسواد عندنا منفصل بعضها من بعض ، إلا أنه تعالى هو الذي يعلم كل ذات بانفرادها[3] .

قيل لهم : هذا مذهبكم[4] ، وبالمذهب لا يندفع إلزام عن المذهب . فيقال لهم : أينفصل[5] عن العدم البعض عن البعض ، والجنس الواحد باختصاص بحكم أو صفة أو أمر من الأمور حتى يتفرع على ذلك فصل العالم بينهما؟

فإن قالوا : نعم قيل لهم : بيِّنوا ذلك . وإن قالوا : لا قيل لهم : فكيف يفصل العالم ما ليس بمنفصل . فإن قالوا : إنها منفصلة بذواتها قيل لهم : إن كان[6] ذات كل واحدة منهما كذات الآخر ، فأين الفصل؟

فإن قالوا[7] : إنه يفصلها[8] بأنها هي التي يسبق عليها وجودًا ، وكان المطيع مركبًا منها ، فإذا أعادها تركب منها زيد[9] المطيع /١٦٠أ علمنا ضرورة أنه زيد المطيع .

قيل لهم : إن الوجود الذي كان به منفصلاً عن الجواهر المعدومة قد زال عنها بالعدم . وقولكم [١١٩أ] هي التي كانت موجودة هو إضافة أمرٍ إليها قد انقضى ، فلا بد من أن تكون منفصلة في نفسها بأمرٍ غير ما يضاف إليها حتى تصبح الإضافة إليها ببنيان . وكيف تنفصل بأمر هو فرع على وجه[10] انفصالها في نفسها؟ وكذلك العلم بأنها

(١) أ : إنما .
(٢) ب : كالجوهر .
(٣) ب : على انفرادها .
(٤) ب : مذهب لكم .
(٥) ب : في .
(٦) ب :- كان .
(٧) أ : قيل .
(٨) أ : - يفصلها .
(٩) في الأصل : زيداً .
(١٠) ب : - وجه .

هي التي كانت موجودة ؛ إذ[١] الخبر عن ذلك هو فرع على انفصالها في نفسها بأمر، حتى يضاف إليها الخبر أو يتعلق العلم بها دون غيرها، فصح الإلزام المتقدم عليها دوننا.

ويقال لهم : كما لا نفعل الإعادة على قولكم من الوجه الذي بيناه، فكذلك الفناء لا يعقل[٢] على أصولهم[٣]. بيان ذلك أنكم إذا قلتم بإعدام الله الجواهر بالفناء قيل لكم : وما معنى إعدامها عندكم؟ أتعنون به أنه يخرج ذواتها من أن تكون ذواتًا؟ فمن قولكم : لا، وإنما تبطل صفة الوجود عنها.

قيل لكم : فإذن هو فناء لوجودها لا للجواهر ؛ لأن الذوات ببطلان صفاتها[٤] لا تبطل، ألا ترى أنه يزول تحرك الجوهر بسكونه، ولا يقال فناء ذاته. فصح أن القول[٥] بالفناء[٦] لا يصح على أصولكم.

وأما الفلاسفة فقد أحالوا على العالم أن القول[٧] : الفناء، بمعنى التفريق وبمعنى العدم. وأحالوا الإعادة على الأحياء المكلفين على الحد الذي يخبره المسلمون، قالوا : والمادة التي تركب منها الإنسان إنما يتركب لأسباب، ولا تتفق تلك الأسباب بعد موته وتفرق أجزائه، وإنما تتفق إنسانًا آخر[٨] تقتضي أن يكون حمارًا أو كلبًا أو حيوانًا آخر. فإن اتفقت أسباب مثل الأسباب التي لها صار إنسانًا من قبل فإنه يعود إنسانًا.

واعتلوا لإحالة العدم على الأجسام، قالوا : إنها ممكنة الوجود بذاتها ليس لها وجود من نفسها، ووجودها من غيرها. فبقاؤها يكون بوجود ذلك الغير، وعدمها بعدم ذلك الغير. والعلل الموجبة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته. فالواجب الوجود[٩] يستحيل عليه العدم، فكذلك على موجبه وعلى موجب موجبه.

---

(١) ب : أو.
(٢) ب : - لا يعقل.
(٣) ب : أصولكم.
(٤) ب : صفتها.
(٥) أ : - القول.
(٦) أ : الفناء.
(٧) ب : - أن القول.
(٨) في أ : قديمًا كفرق تتفق أسباب أخرا!
(٩) أ : والوجود.

قالوا : وإنما قلنا إن بقاءها يكون ببقاء علتها ؛ لأن بقاءها ليس إلا وجودها الأول . وهذا الوجود بالفاعل ؛ فإذًا بقاؤها بالفاعل ، ولأنها كانت[١] ممكنة الوجود بذواتها . وممكن الوجود لا وجود له من ذاته ، ومحال أن يكون ممكن الوجود في العدم/١٦٠ب ، ثم يصير واجب الوجود بذاته بعد الوجود .

والجواب : أتقولون إنها كانت عن علتها لأن لها وجودًا على الإطلاق أو لوجودها المخصوص؟

فإن قالوا : لوجودها على الإطلاق لزم أن يكون كل وجود عن علته[٢] وفاعل ، حتى يكون وجود واجب الوجود عن علته[٣] لأن له وجودًا . وإن قالوا بالثاني : وهو أنه إنما كانت من فاعل لوجودها المخصوص ، وهو وجود ممكن[٤] أن لا يكون لها[٥] من ذاتها[٦] ، وهو الذي يقوله أصحابنا إنها تحتاج إلى الفاعل لحدوثها .

قيل لهم : ولم قلتم إن الحدوث[٧] الذي هو البقاء ممكن أن لا يكون ، وممكن أن يكون على سواء كما في حال وجود هذا[٨] الحدوث ليتم قولكم .

فإن قالوا : إنكم متى قلتم يحتاج إلى الفاعل للحدوث ، والحدوث يفهم منه أمران : أحدهما أنه موجود[٩] ، والثاني أنه يسبقه عدم . فليس يخلو إما أن تقولوا يحتاج[١٠] للعدم على الانفراد كما يحتاج إليه للوجود ، أو تقولوا يحتاج الأمرين معًا[١١] ، وكلاهما باطل لأنه ما كان معدومًا بالفاعل ، والثاني باطل لأن كونه مسبوق العدم أمر واجب له يستحيل خلافه ، ومثله لا يعلل بالفاعل ، ألا ترى أنه لو أراد أن يوجده غير مسبوق العدم

---

(١) ب : فإنها لما كانت .
(٢) ب : علة .
(٣) ب : علة .
(٤) ب : يمكن .
(٥) ب : - لها .
(٦) أ : ذواتها .
(٧) ب : وجودها .
(٨) ب : - وجود هذا .
(٩) ب : وجود .
(١٠) ب : احتاج إليه .
(١١) في أ : يحتاج إليه للأمرين جميعاً .

لم يصح . فصح[١] أنه يحتاج إليه للوجود فقط ، فيحتاج إليه في دوامه أيضًا ، لأن دوامه هو الوجود الأول .

قيل لهم : إنا لا نقول إنه يحتاج إليه ليكون معدومًا من قبل ، أو لهما معًا ، بل نقول لوجوده المخصوص ، وهو وجود يمكن أن لا يكون لهما[٢] . فما أنكرتم أن يكون الأمر كذلك فيوجد به ثم يستغني عنه في دوام الوجود له بذاته على معنى أنه يكون أولى بدوام الوجود له من ذواته من أن لا يدوم له الوجود[٣] بشرط أن لا يطرأ عليه ضد بخلاف غير الباقي ، وهو الذي لا تحتمل ذاته البقاء ، كالصوت ، وإن بقى فاعله وعلته كالمصاكة إذا بقي المتصاكان منضمين .

وأما قولهم : إن ممكن الوجود ليس له وجود من ذاته . فإذا كان له وجود من غيره ، فكذلك دوامه ؛ لأنه هو ذلك الموجود[٤] .

قيل لهم[٥] : إنما يحصل بالبقاء لوجود كيفية لم تكن في حال الحدوث . فما أنكرتم أن تكون تلك الكيفية معللة بذات الباقي على الحد الذي بيناه . ألا ترى أنكم ، بعد أن بينتم أن وجوده في حالة معلل بفاعله ، احتجتم أن تتكلموا في تعليل بقائه ، وبيان علة ذلك؟ فلولا أنكم عقلتم أمرًا زائدًا على وجوده لما تكلفتم ذلك .

فأما قولكم[٦] : إنه ممكن الوجود بذاته/١٦١أ فيستحيل أن يصير واجب الوجود .

قيل لهم : إن الباقي[٧] ليس بواجب الوجود بذاته ، بل وجوده ممكن ، ألا ترى أنه ينتفي بضد[٨] طارئ عليه ، وإنما يكون أولاً[٩] بدوام الوجود من ذاته بشرط انتفاء الضد ، وذلك غير مستحيل ، ألا ترى أن من يكون[١٠] وجوده بالفاعل تثبت له أحكام متعلقة[١١]

---

(١) أ : - فصح .
(٢) ب : لها .
(٣) ب : - الوجود .
(٤) ب : - الوجود .
(٥) ب : له .
(٦) أ : قولهم .
(٧) ب : - إن الباقي .
(٨) أ : لضد .
(٩) ب : أولي .
(١٠) ب : إنما يكون .
(١١) أ : معللة .

بذاته ، كوجود الجسم ، وإن كان بالفاعل فإنه يصح أن يرى ، ويعلم ، ويتحرك ، ويسكن ، لذاته ، فجاز[١] أن يبقى لذاته أيضًا .

قالوا : واستدل من أجاز أنه[٢] يبقى لذاته لحجة ومثال : وأما الحجة فقالوا : إن الفعل يحتاج إلى فاعله ليوجد به ، ثم إذا وُجد استغنى عنه ، وأما المثال فإن الباني يموت ويبقى البناء .

ثم اعترضوا عليهما ، فقالوا : أما قولكم يحتاج إلى فاعل[٣] ليوجد به فهو[٤] صحيح ، ولسنا نقول إنه يحتاج إليه ليوجد ثانيًا ، وإنما نقول : إنه يحتاج إلى قديم لوجوده . وأما المثال : فإن الفاعل ليس هو سبب وجود البيت في الحقيقة ، وإنما حركاته سبب لحركات[٥] أجزاء البيت بعضها إلى بعض ، حتى تم تشكيل البيت . ومعنى بقاء الجذوع في أماكنها هو أنها ثقيلة تطلب الأسفل إلا أن ما تحتها كثيف[٦] متماسك[٧] ، فلو انعدمت الكثافة[٨] بطل شكل البيت . وكذا هذا في جميع أجزاء البيت .

والجواب : يقال لهم إنه محتاج إلى قديم لوجوده عندنا أيضًا ، ولكن لم قلتم إن العلة [١٢٠أ] في ذلك هو بقاء علته؟ وما أنكرتم أن تكون العلة فيه ما ذكرنا؟ وأما قولهم في البناء إنما هو أجزاء البيت[٩] تبقى شكل البيت لتماسك[١٠] ما تحت كل جزء .

قيل لهم : إن كثافة ما تحت الجذوع ، وكل جزء من أجزاء البيت هو مانع من تولد ضد فعل الفاعل ، لأن وضع كل جزء في[١١] مكانه كان بالفاعل بوسائط ، ووقوفه[١٢]

---

(١) ب : فمحال!!
(٢) أ : ان .
(٣) ب : فاعله .
(٤) ب : هو .
(٥) أ : لحركاته .
(٦) أ : كيف .
(٧) أ : يتماسك .
(٨) أ : الكافية!!
(٩) ب : - هو أجزاء البيت .
(١٠) أ : فتماسك .
(١١) ب : في .
(١٢) أ : ووقعه .

بحيث هو ضد[١] النزول الذي يتولد منه نزول[٢] الجذع عن مكانها[٣] . والمانع من وجود هذا الضد هو تماسك ما تحته . والمانع من تولد ضد الشيء لا يكون سببا لبقائه ، بل تأثيره في المنع من وجود ضده . وانتفاء الضد أيضًا لا يكون سببًا لبقائه ؛ لأنه بقي ولا يؤثر في الإثبات . فصح أن ما قالوه ليس بعلة في بقاء فعل البناء فيما قالوه الآن[٤] تركًا لقولهم إن العلة الموجبة لوجود الشيء هو العلة في بقائه ؛ لأنهم جعلوا تماسك ما تحت الجذوع علة في بقاء الجذوع في مكانها ، وتماسكها لم يكن علة في وجودها في مكانها .

وإذا بطلت هذه الأقسام ، ولم يجز أن يكون الباقي باقيا لعلة موجبة غير موجدة ، لأن تلك العلة لا بد من أن تكون باقية لعلة أخرى ، فيؤدي إلى وجود علل لا نهاية لها في حالة واحدة . وإذا عرفت ما ذكرناه وما بيناه من قبل[٥] صح أن العلة فيما ذكرناه[٦] من احتمال ذاته للبقاء . وقد اختص/١٦١ب بالوجود بالفاعل ، فلا ينتفي[٧] إلا بضد يطرأ عليه أو قادر يفعل الإعدام .

ويلزم هؤلاء بطلان التنافي بين الأضداد الباقية لأن بقاء علتها يوجب بقاءها ، وطريان الضد عليها يوجب انتفاءها . فليس لأحدهما بالتأثير أولى من الآخر . وهذا يؤدي إلى اجتماع الضدين . والقوم بنوا هذا القول على اعتقادهم أن كل مؤثر موجب ، ورأوا كثيرًا من الموجبات يبقى موجبها لبقاء موجبها ، فقالوا في تأثير القادر بمثله .

وقد بينا نحن أن القادر يفارق الموجبات في تأثيره ببنية[٨] أن القادر يخلو من تأثيره زمانًا لا يفعل مع قدرته على الأفعال . وإذا[٩] جاز أن ينفك من فعله ، بخلاف الموجبات ، جاز أن ينفك عنه أينما فعله ، فيبقى لما يرجع إليه بخلاف الموجبات .

---

(١) ب : ضده .
(٢) ب : من نقل .
(٣) ب : – عن مكانها .
(٤) أ : لأن .
(٥) أ :– وإذا عرفت ما ذكرناه وما بيناه من قبل .
(٦) ب : ذكرنا .
(٧) أ : فلا يبقى .
(٨) أ : بنية .
(٩) ب : أيضًا .

وقد طعن أبو علي بن سينا[١] في كتابه الكبير، وهو كتاب "الشفاء" في إعادة المعدوم موجودًا، فقال: إن المعدوم[٢] إذا أعيد فإنه يجب أن تعاد جميع خواصه التي كان بها[٣] هو ما هو، حتى يكون المُعَاد هو الذي عدم، ومن جملة خواصه وقته الذي كان فيه. ومتى أعيد وقته بطلت الإعادة؛ لأن المعاد هو الذي يوجد في الوقت الثاني. قال[٤]: وعلى أن للعقل[٥] مع هذا دفعًا لا يحتاج إلى بيان وهو خروج من طريق التعليم، يعني طريق التصور.

فيقال له: ولم قلت[٦] إن وقت الشيء من[٧] جملة خواصه التي يكون بها هو ما هو؟

فإن قال: إنْ تَغَاير بتغاير الأوقات وذهب في ذلك إلى مذهب أصحاب الذوبان، وهم قوم من الفلاسفة يذهبون إلى أن الأجسام تنحل وتنعقد أبدًا فيظن في الأشياء[٨] هي التي كانت مثلها[٩]. وشبهوا ذلك بمن وضع رجله في الماء الجاري، فيظن أنه يمسه ماء واحد، وهي مياه متغايرة.

وهذا القول باطل؛ لأن العلم بأن زيدًا اليوم [١٢٠ب] هو الذي كان بالأمس هو علم أولي. ولهذا يذمه العقلاء أمس[١٠] إذا أساء أمس، ويطالبنه إذا استدان أمس. ومتى قيل لهم إنه غيره، فلا تطالبونه ينسبون القائل إلى الجنون. وينبغي أن يحصل القول في الحيوانات المتخللة على الوجه الذي حصلناه[١١]، فتكون الحيوانات اليوم هي التي كانت أمس من قبل، مع تسليم القول بالتحلل والانعقاد.

---

(١) راجع ما كتبناه عنه في كتابنا "نظرية المعرفة عند ابن سينا".
(٢) أ: للمعدوم.
(٣) أ: – التي كان بها هو ما هو .... ومن جملة خواصه.
(٤) ب: – قال.
(٥) أ: للفعل.
(٦) أ: قلتم.
(٧) أ: هو.
(٨) أ + وهي أنها.
(٩) ب: وهذا مثالها.
(١٠) أ: – أمس.
(١١) أ: جعلناه.

ويقال : إن كان الوقت من خصائص الشيء يكون به هو ما هو ، والوقت لا أول له عندك[١] /١٦٢أ ، كما لا أول لواجب الوجود ، فاجعل الوقت لم يزل من خصائصه يكون به هو ما هو . وذلك كثرة في ذاته .

وأما قوله : إن العقل يدفع إعادة المعدوم إلى الوجود فيقال له : هذا مجرد استبعاد ، ولعلك تستبعد هذا الاعتقاد لاستحالة خروج ذات من العدم إلى الوجود[٢] . فخروجه إلى الوجود بعد عدمه أبعد عندك . وإنما الحوادث عندك هي تغيرات الأشياء . فأما من اعتقد في الذوات غير ذاته تعالى أنها حادثة مسبوقة العدم ، فإنه لا يستبعد إعادة المعدوم إلى الوجود . وهو عنده كوجود[٣] المبتدأ ، واستبعادك لذلك كاستبعادك إحياء الموتى ، على ما حكاه الله تعالى عن المنكرين للبعث ، ورد عليهم ذلك بقوله : ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ . (يس ، ٧٨ ، ٧٩) .

---

(١) ب : عنده .

(٢) هكذا هذه الجملة ، ويبدو أن فيها خللاً ، "المحقق" .

(٣) ب : كوجوده .

باب القول في عذاب القبر ومساءلته والميزان والصراط

أما عذاب القبر فقد أثبته أصحابنا ، وحكى قاضي القضاة رحمه الله أن ضرارًا[١] أنكر عذاب القبر ، فنسب ذلك إلى أصحابنا لكثرة مخالطته لهم[٢] . واستدلوا لذلك بآيات من القرآن وبأخبار .

أما الآيات فقوله تعالى : ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ (غافر ،١١) والإماتة مرتين[٣] لا تكون إلا[٤] بالإحياء في القبر ، والإحياء لا يكون إلا إثابة أو معاقبة .

قالوا[٥] هذا أولى من تأويل الآية[٦] على أن المراد بإحدى الإماتتين خلقهم موتى ، والثانية الموتة المعهودة ؛ لأن خلقهم موتى لا يقال فيه إماتة .

فإن قيل : إن الموت مرتين لأن فيهما من أحيا ثلاث مرات ، وفي الإحياء[٧] ذكر إحيائين .

قيل له في الجواب : قد قيل إنهم لا يذكرون الحياة التي هم فيها لأنها معلومة ؛ إذ غير الحي لا يتكلم ، فلذلك[٨] لم يذكره تعالى .

وقوله تعالى في آل فرعون : ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (غافر ، ٤٦) وظاهرها يقتضي أنهم يعرضون عليها الآن ، ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (غافر ،٤٦) ، وهذا التأويل أقرب من تأويل مَنْ يتأولها على جهة التمثيل ، أي كأنهم

---

(١) هو ضرار بن عمرو الغطفاني : قاضي من كبار المعتزلة . طمع برئاستهم في بلده فلم يدركها فخالفهم فكفروه وطردوه . صنف نحو ثلاثين كتابًا ، بعضها في الرد عليهم وعلى الخوارج . وشهد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند القاضي سعيد بن عبد الرحمن الجمحي . وقيل إن بشر بن المعتمر وضع كتابًا رد فيه على ضرار . (راجع ميزان الاعتدال (٣٢٨/٢) والأعلام للزركلي ، جـ٣ ، ص٢١٥) .

(٢) في ب : لكثرة مخالطتهم له ظنه لهم .

(٣) ب : – مرتين .

(٤) أ : – تكون إلا .

(٥) ب : قال .

(٦) أ : الإثابة .

(٧) ب : الآية .

(٨) ب : فلهذا . .

يعرضون عليها لما كانوا يفعلونه بالغداة والعشي من المعاصي . وأولى ممن حملها على التقديم والتأخير ، فقال : معناها : ويوم تقوم الساعة أدخلهم أشد العذاب فيعرضون [١٢١أ] عليها غدوًا وعشيًا ، لأنه متى أمكن حملها على ترتيبها ، وعلى وجه[1] الحقيقة ، كان أولى .

١٦٢ أ/ وقوله تعالى في قوم نوح : ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ (نوح ،٢٥) يقتضي أن الإدخال كان عقيب الغرق .

وذكر أصحابنا أن الأخبار تواترت عنه ﷺ في عذاب القبر نحو قوله في القبر : "إنه روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار"[2] ، وأنه ﷺ مر بقبرين وقال[3] : إنهما ليعذبان وما يعذبان بكبير[4] . ويجوز أن تكون قد تواترت[5] عندهم هذه الأخبار .

فأما ثواب القبر فلا دليل فيه إلا قوله تعالى : ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ﴾ (آل عمران ، ١٦٩) . وقوله ﷺ : روضة من رياض الجنة .

فإن قيل : كيف يصح التعذيب بعد الموت؟

قيل له : إنا نقول إنه تعالى يحيي الميت ويكمل عقله في القبر ، ثم[6] يعذبه أو يثيبه . يبين هذا أن العقاب لا بد من أن يكون إيلامًا[7] ، ولا بد فيه من استحقاق ، وذلك لا يصح إلا إلى[8] الحي . ولا يعرف المعاقب[9] الاستحقاق له إلا بعد إكمال العقل[10] .

---

(١) ب : جهة .
(٢) رواه الترمذي برقم ٢٤٦٠ .
(٣) أ : - وقال .
(٤) رواه الترمذي برقم ٧٠ ، والبخاري ٢١٦ ، ومسلم : ٢٩٢ ، النسائي ٣١ ، أبو داوود ، ٢٠ .
(٥) أ : توارت .
(٦) أ : - ثم .
(٧) في أ : إلاما !!
(٨) ب : - إلى .
(٩) أ : العقاب .
(١٠) في أ : بعد كمال عقله العقل .

فأما المساءلة في القبر فقد ورد فيها أخبار، وهي إما ثواب أو عقاب لأن الكفار وأكثر[١] الفساق جهال بالله تعالى ودينه ، فمتى سئلوا عن علوم الدين كان ذلك حزنًا لهم وفضيحة ، والعالم بها يسر إذا أجاب السؤال بالجواب الصائب المستقيم ، والخبر عنها لطف للمكلفين . وليس يجوز إنكارها من أجل أن في الرواية[٢] أن المتولي للمسألة هما نكير ومنكر ، وهما صفة ذم للملائكة لأن ذلك ليس بذم ، بل يسمّيان[٣] بذلك لما يستنكرهما المسئول من[٤] رؤيتهما ، وخصوصًا المعاقب فإنه لا بد[٥] أن تهوله رؤيتهما ، وسؤالهما وإهانتهما له ، كما توصف الملائكة[٦] بأنهم خزنة جهنم وزبانية . وليس ذلك صفة ذم .

فأما من أنكر المسألة من الجهال بأن وضع إرزةً[٧] على صدر الميت ، ثم نبش عنه من الغد فوجدها في موضعها ؛ لأن الأخبار دلت على عذاب القبر ومسألته ولم تدل على الوقت . فيجوز أن تكون المسألة[٨] في أول ليلة القبر . غير أنه تعالى يمسك ما يوضع على الميت في موضعه أو يعيده إليه لتكون مسألة القبر معروفة بالاستدلال بدليل الشرع لا بالمشاهدة .

وأما الميزان فقد أثبته أصحابنا على الحقيقة ، قالوا[٩] : وتكون له كفتان ، ويجوز أن يُجعَل في أحد الكفتين نورٌ علامة على الخير ، ويوضع على الأخرى[١٠] ظلمة[١١] علامة الشر . ويكون ترجح كفة[١٢] الخير ثوابًا للمؤمن ، وترجح كفة الشر خزيًا وعقابًا/١٦٣أ للكافر والفاسق . ويجوز أن يكون كتب الخير والشر ويكون الترجيح ثوابًا وعقابًا ، والخبر [١٢١ب] عن ذلك يكون لطفًا للمكلفين إذا تصوروا ذلك في حال التكليف .

---

(١) ب : - وأكثر .
(٢) ب : - إن في الرواية .
(٣) أ : سميّان ، ب : يسمان .
(٤) ب : - من رؤيتهما .
(٥) ب : فلا بد .
(٦) ب : كما وصف له الملائكة .
(٧) أ : أذره .
(٨) المقصود : المساءلة .
(٩) أ : وقالوا .
(١٠) أ : الآخر .
(١١) أ : أظلمة .
(١٢) ب : - ويكون ترجح كفة الخير .... وترجح كفة الشر .

وروي عنه ﷺ أنه يكون عند كل كفة مَلَكٌ . فإذا ترجح كفة الخير نادى ألا إنَّ فلانًا سعد سعادة لا شقاوة بعدها أبدًا ، وإذا ترجح الكفة الأخرى نادي الملك الثاني فلاناً شقي شقاوة لا سعادة بعدها أبدًا[1] .

وأما الدلالة لإثباته فظواهر القرآن ، كقوله تعالى : ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ (الأعراف ، ٨) ، إلى غير هذه الآية . ومن حمل الوزن والميزان المذكور في القرآن على العدل فقد عدل عن[2] الظاهر مع إمكان حمل الآية على الظاهر .

وأما الصراط : فهو الطريق ، وهما طريقان في الآخرة : طريق إلى الجنة ، وطريق إلى النار . قال الله تعالى في أهل الجنة : ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ﴾ (محمد ، ٦) ، وقال في أهل النار : ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ (الصافات ،٢٣) . فأما ما يروى أن الصراط جسر على جهنم ، وأن المكلفين يؤمرون بالمرور عليه ، وأنه يكون أدق من الشعر ، وأحد من السيف ، فذلك مجوز و[3] يكون من جنس الثواب والعقاب .

وقال : ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًا﴾ (مريم ،٧١) فلا يمتنع أن يَرِدَ الكل جهنم . أما المثاب فيرِدُها ليرى ما أعد فيها لأهلها ، نعوذ بالله من ذلك ، فيحمد الله على الخلاص منها ، ويجتاز على الصراط سالمًا على ما روي أن[4] بعضهم يمر عليه كالبرق الخاطف ، فأما الكافر[5] فيُلْجأ إلى[6] المرور عليه . فإذا بلغ إلى مكانه من جهنم سقط منه إليها . وكذلك هذا حكمه تعالى في سائر أهوال يوم القيامة يعصم منها المؤمن[7] ، ويسلم إليها الكافر .

وقال تعالى في كثير من الآيات في أهل الجنة : ﴿لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (يونس ،٦٢) ، و﴿لاَ خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلاَ أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ (الزخرف ، ٦٨) . فأما[8] ما يروى أنه يظهر من أهوال يوم القيامة ما يقول عندها الأنبياء : نفسي نفسي ، ويقول نبينا

---

(١) رواه أبو نعيم في كتابه الحلية (١٧٤/٦) . . . وهو حديث متروك .
(٢) أ : على .
(٣) في ب : ويجوز أن .
(٤) أ : - أن .
(٥) أ : - الكافر .
(٦) أ : - إلى .
(٧) أ : المؤمنين .
(٨) أ : من .

ﷺ : "أمتي أمتي"[١] فذلك على سبيل المبالغة في وصف أهوال يوم[٢] القيامة ؛ لأن[٣] الأنبياء يخافون يوم القيامة ، كما لو شهد إنسان الوقعة الهائلة ، وكان بموضع آمن من شرها . فلما اشتد البأس جاز أن يقول : نفسي ، نفسي ، وصفًا لها بالشدة ، إلا أنه يخاف شرها .

ومما يتصل بهذه المسائل القول في الجنة هل هي مخلوقة أم لا؟ وكذلك النار . اختلف العلماء في ذلك/١٦٣ب : فذهب أبو علي إلى أنهما مخلوقتان ، وقال أبو هاشم : ليستا بمخلوقتين ، ويختار قاضي القضاة هذا القول . ونحن نختار قول أبي علي رحمه الله ، والدلالة له[٤] ظواهر[٥] القرآن ، نحو قوله تعالى : ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران ، ١٣٣) ، وفي النار : ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾(البقرة ،٢٤) ، وليس لنا أن ننصرف عن ظاهرها من غير دلالة ، فنحملها على طريق التمثيل . وقال تعالى : ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾(النجم ،١٣-١٥) ، وجنة المأوى لا تكون غير دار الثواب ، ويكون تعالى خلق الجنة في السماء وخلق النار[٦] تحت الأرض . ويجوز أن يكون المراد بقوله تعالى : ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ (نوح ،٢٥) ، إذ[٧] يكون تعالى أدخلهم جهنم بعد الغرق في البحر [١٢٢أ] ويكون المكلفون مخلوقين بين الجنة والنار . وقال تعالى لآدم : ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ (البقرة ،٣٥) . والمعروف عند المسلمين من الجنة هي[٨] دار الثواب ، وأدخل فيها[٩] لام التعريف ، فيكون تعريفًا للجنة المعهودة ، وهي دار الثواب ، ولا يجوز حمل الآية على شأن من شأن الدنيا لأنه تركٌ لظاهر الآية من غير دليل .

(١) رواه مسلم في صحيحه (١/١٨٥) .
(٢) ب : - يوم .
(٣) ب : إلا أن .
(٤) أ : - له .
(٥) أ : + أي كثيرة من .
(٦) ب : وجهنم .
(٧) أ : إذن .
(٨) أ : هو .
(٩) ب : - فيها .

واحتج أبو هاشم بقوله تعالى : ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ (الرعد ، ٣٥) فوصف[١] الأكل بالدوام . والدائم هو المستمر الذي لا آخر له ، فقال تعالى : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ (القصص ، ٨٨) . فلو كانت مخلوقة لهلك[٢] أكلها ولا يكون دائمًا .

والجواب أن معنى وصفها بالدوام هو أن الله تعالى يجدد أمثالها أبدًا ، لا أنّ[٣] كل أكل يدوم أبدًا . ولو كان يدوم كل واحد من أكلها لما فني البعض بأكل أهل الجنة إياه . وإذا كان وصفها بالدوام لا يمنع[٤] من هلاكها جاز أن يخلقه تعالى في الدنيا ، ثم يهلكها ، ويغرقها ، ويعيدها ، ويديم أمثالها .

---

(١) أ : فقال يوصف .
(٢) أ : لهلكت .
(٣) أ : لأن .
(٤) أ : لا يسع .

باب في قول الشفاعة

اتفق المسلمون على أن لمحمد ﷺ شفاعة في الدار[١] الآخرة ، ثم اختلفوا في أن شفاعته تكون للمؤمنين ليتفضل الله تعالى عليهم بزيادة المنافع ، أم تكون لمرتكبي[٢] الكبائر الذين خرجوا من الدنيا مصرين عليها : فذهب شيوخنا إلى أنها تكون للمؤمنين ، وذهب غيرهم إلى أنها تكون للفساق المصرين عليها : ومن قال بهذا يجوز أن يقول : يشفع لهم ﷺ في عرصة يوم[٣] القيامة ، فلا يدخلهم الله تعالى النار . ويجوز أن يقول : بل يشفع لهم بعدما دخلوا النار ، فيخرجون[٤] منها /١٦٤أ بشفاعته .

واحتج أصحابنا لقولهم ، بقوله تعالى : ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلاَ شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ (غافر ، ١٨) فعم[٥] كل ظالم سواء ظلم غيره أو ظلم[٦] نفسه بالمعاصي ، ونفي أن يكون لهم شفيع يجاب فيهم .

فإن قيل : أليس[٧] أنه تعالى بشفيع لهم يطاع؟ والمطاع يكون فوق المطيع ، ولا يكون أحد في الآخرة فوقه تعالى فيطيعه . ونحن نقول بأنه يكون لهم شفيع يجاب[٨] .

والجواب أنه لا يجوز حمل الآية على ما ذكرتموه ؛ لأن كل[٩] أحد يعلم أنه لا[١٠] أحد فوقه تعالى فيبقيه ، ولأن الشفيع يكون دون المشفوع إليه . ففهم ما ذكرتموه من قوله تعالى شفيع ، فلا يجوز إلا أن يروى[١١] بقوله تعالى : يطاع يجاب ، وبقوله تعالى : ﴿وما للظالمين من أنصار﴾ (البقرة ، ٤٨) .

---

(١) أ : دار .
(٢) ب : لمرتكبين .
(٣) أ : - يوم .
(٤) أ : فيخرجوا .
(٥) ب : يعم .
(٦) ب : - ظلم .
(٧) ب : - أليس .
(٨) أ : إيجاب .
(٩) ب : لا كل .
(١٠) أ : - أنه لا .
(١١) ب : فلا يجوز أن يريد .

والشفيع : الناصر . ألا ترى أن واحدًا لو شفع لزيد في الخروج من السجن لصح أن يقال : ما لفلان ناصرًا لفلان ، الذي يشفع له . وبقوله تعالى : ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا﴾ إلى قوله ﴿ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ ﴾(البقرة ، ٤٨) فأخرج(١) الآية مخرج الزجر عن المعاصي اتقاءً من اليوم الذي لا تنفع فيه شفاعة . فلا يجوز أن يريد بها إلا الشفاعة في إسقاط المضار دون الشفاعة في زيادة المنافع .

ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول : "لا تعصوا الله ، واتقوا يومًا لا يزيد فيه فضلاً لأحد شفاعة شافع إلا أن ينبه(٢) من ذلك بأنه [١٢٢ب] إذا لم تنفع فيه شفاعة في زيادة المنافع فأولى أن لا تنفع في إسقاط المضار؟ فتدل الآية(٣) على هذا الوجه على أن الشفاعة لا تنفع في ذلك اليوم في إسقاط المضار . ويدل عليه أيضًا ما يدعو به المسلمون إليه تعالى من قولهم : واجعلنا من أهل الشفاعة(٤) . ولا يجوز أن يرغبوا إلى الله(٥) تعالى في أن يجعلهم عاصين . ولا بد من(٦) أن تكون رغبتهم في أن يوفقهم للطاعات ليصيروا بذلك أهلاً للشفاعة(٧) .

فإن قيل لهم : إنهم يرغبون إليه في شفاعته ﷺ إن كانوا عصاة ، كما أنهم يقولون : اجعلنا من التوابين ، أي إن كنا مذنبين لا أنهم(٨) يسألون أن يذنبوا .

والجواب أن ظاهر الكلام ليس بطلب لشفاعته ﷺ ، وإنما هو(٩) أن يجعلهم أهلاً للشفاعة(١٠) . وهذه الأهلية إما أن تكون بطاعته تعالى أو بمعاصيه(١١) . فإن كانت بمعاصيه(١٢) فقد رغبوا إليه تعالى في أن يوقعهم(١٣) ليعصوه . فإذا لم يجز ذلك ثبت أنهم

---

(١) ب : فأخرج .
(٢) ب : يبينه .
(٣) ب : - فتدل الآية .... اليوم في إسقاط المضار .
(٤) ب : شفاعته .
(٥) ب : إليه .
(٦) ب : - من .
(٧) ب : من أهل شفاعته .
(٨) أ : لأنهم .
(٩) أ : + طلب هو .
(١٠) ب : لشفاعته .
(١١) أ : معاصيه .
(١٢) أ : معاصيه .
(١٣) أ : يوفقهم .

يرغبون إليه في أن يوفقهم[١] ليطيعوه ، فيتأهلوا بذلك لشفاعته ﷺ . والرغبة فيما ذكروه هي الرغبة في أن يوفقهم ليتوبوا . وذلك لا يكون إلا بعد المعصية وتجويزها /١٦٤ب .

واحتج المخالف بأشياء ، منها أن الشفاعة لا تكون إلا في إسقاط المضار ، وهذا غير مسلم ، بل تكون فيه و[٢] في زيادة المنافع ؛ ولهذا سمى الكتب[٣] في طلب المنافع طلب[٤] كتب الشفاعات . ولأن الشفاعة مأخوذة من الشفع[٥] الذي هو نقيض الوتر ، أي يأتي المحتاج مع آخر في طلب الحاجة فيصيران شفعًا . وسواء في ذلك حصر الطلب في منفعة أو دفع مضرة . وقال الشاعر :

فذاك فتى إن جئته في صنعةٍ إلى ما لـه لم تأتـه بشفيـع

ومنها[٦] لو[٧] كان طلب المنافع شفاعة للغير لكنا شافعين للرسول ﷺ إذا طلبنا منه تعالى الثواب له .

الجواب : قال أصحابنا : إنما لا نوصف شافعين له ﷺ ؛ لأن من شرط وصف[٨] السؤال بأنه شفاعة أن يكون الشفيع فوق المشفوع له في الرتبة[٩] . فلما لم نكن فوقه لم نوصف بذلك .

قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله : من شرط وصف السؤال بأنه شفاعة أن يفعل للمسئول[١٠] لأجل الشفاعة ، ولا يكون غرض السائل بذلك التقرب إلى المسئول عنه ، وطلب[١١] المنزلة بذلك عنده . وهذه حالة سؤالنا له تعالى الثواب للنبي ﷺ ؛ لأنه

---

(١) أ : يوقعهم .
(٢) أ :- فيه و .
(٣) ب : الكتاب .
(٤) أ : - طلب .
(٥) الشفع : ضم الشيء إلى مثله ، وهو ضد الوتر .
(٦) أ : + قوله .
(٧) أ : - لو .
(٨) ب : - وصف .
(٩) أ : - الرتبة .
(١٠) ب : المسئول .
(١١) أ : وطلبت .

يفعل لا محالة ، سواء طلبنا[١] ذلك أو لم نطلبه . وغرضنا أن نتقرب إليه بذلك ، وأن تثبت لنا به منزلة عنده تعالى ؛ فلذلك لم يوصف سؤالنا هذا بأنه شفاعة ، ومنها أن الأمة أجمعت على أن للرسول ﷺ شفاعة . والإجماع لا ينعقد إلا عن دلالة ، ولا دلالة[٢] في الباب إلاّ الأخبار المروية عنه ﷺ في الشفاعة ، وكلها في إسقاط العقاب ، كقوله ﷺ : "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"[٣] .

والجواب أنها كلها أخبار آحاد لا تفيد علمًا ، فلا يجوز أن يجمعوا لأجلها . فإن قيل : [١٢٣أ] ما أنكرتم[٤] أن تكون عند الأمة دلالة دلتهم على صحة هذه الأخبار أو بعضها ، فأجمعوا لأجلها ، ثم لمَ تنقلوا تلك[٥] الدلالة اكتفاء بالإجماع؟ قيل لهم : إنكم متى جوزتم تلك الدلالة فجوزوا دلالة مبتدأة دلتهم على أن شفاعته تكون للمؤمنين ؛ فلذلك أجمعوا على أن له ﷺ شفاعة .

فإن قيل : إنها وإن كانت أخبار آحاد عندنا/١٦٥أ ، لكنها لم تكن آحادًا عند الصحابة ، بل سمعوها منه ﷺ أو بعضها ، فأجمعوا ، لأجل ذلك ، على أن له شفاعة . واكتفى المتأخرون بإجماعهم عن نقلها ، فلم تتواتر .

والجواب ما تقدم أن هذا يعارضه التجويز الذي ذكرناه ، وهو أن يكونوا سمعوا منه ﷺ أن شفاعته تكون للمؤمنين ، فأجمعوا[٦] على أن له شفاعة . فأما الحديث ، وهو قوله ﷺ : "دخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي" فهو خبر واحد ، ويحتمل أن يريد به ﷺ أن شفاعته تكون لأهل الكبائر من أمته إذا[٧] تابوا منها دون المُصِرِّين ، وهذا تأويل مطابق[٨] للحديث ؛ لأن التائبين من الكبائر - وإن زال بالتوبة استحقاقهم للعقاب - فإنما زال بها لزائد[٩] على ما أحبطوه من الثواب المستحق بطاعتهم . وقد بينا أن

(١) أ : + له .
(٢) أ :- ولا دلالة .
(٣) أخرجه عبد الله بن أحمد في كتاب السنة (٣٩٩/٢) ، والبيهقي في الاعتقاد (٢٠٢/٢) .
(٤) أ : + من .
(٥) أ : - تنقلوا تلك الدلالة ..... إنكم متى جوزتم .
(٦) ب : وأجمعوا .
(٧) أ : الذين .
(٨) أ : متطابق .
(٩) ب : الزائد .

الصحيح أنه لا يعود ذلك المحبط ، فيشفع لهم ﷺ ، ليتفضل عليهم تعالى بما يجري مجرى المحبط من ثوابهم ، وإن لم يبلغ ذلك[1] مقدار المحبط من ثوابهم .

ومنها أن المؤمن مستغنٍ[2] بثوابه عن شفاعته ﷺ ، وإنما الفقير[3] إليها هو صاحب الكبائر ، فشفاعته تكون للمؤمنين عبثًا قبيحًا .

والجواب : بل في شفاعته للمؤمنين أعظم فائدة ، وهو ما يناله المؤمن من المنزلة والسرور بأنه ﷺ راضٍ عنه غير متبرئ منه . فأي[4] فائدة أعظم من هذه الشفاعة لا تكون أبر عند المؤمنين من كثير من الملاذ والسرور ، ثم مع ذلك يزيده الله تعالى شفاعته ﷺ فضلاً كبيرًا ، فمثله كيف يكون عبثًا؟!!

---

(١) ب : - ذلك .

(٢) أ : يستغن .

(٣) أ : وإنما أنكبر!!

(٤) في النسخة ب : فأي فائدة أعظم من هذا . ولهذه الشفاعة تكون أبر عند المؤمن .

باب القطع على وعيد الكفار والفساق

اتفقت الأمة على وعيد الكفار، وأنهم يخلدون[١] في النار، فأما الفساق فقد اختلفوا في: هل هم متوعدون بالعقاب؟

فذكر قاضي القضاة عن فرقة أنهم متوعدون، وأنهم لا يدخلون النار. وتوقفت المرجئة فيهم، وقالوا: لا نعلم هل يدخلهم النار أم يعفو عنهم؟

وذهب أصحابنا، والخوارج، والزيدية، إلى القطع على[٢] أنهم متوعدون، وأنه تعالى يدخلهم النار.

والذي يدل على هذا القول قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ﴾ (النساء، ١١٠)، ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة، ٨)، ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ (الفرقان، ١٩)، ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ﴾ (الأنفال، ١٦)، ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا﴾ (النساء، ٩٣)، ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ (النساء، ١٤).

ووجه الاستدلال بهذه الآيات أن الله تعالى علق الجزاء بمن فعل كذا. وهذا يعم كل من[٣] فعل ما علق به الجزاء. وهذا يدخل فيه الفاسق والكافر، وإنما قلنا: إنه يعم كل من فعل ذلك الفعل أنه يصح أن يستثني المتكلم أي فاعل[٤] شاء.

وأهل اللغة قالوا: الاستثناء هو إخراج الشيء عن حكم ما دخل فيه غيره. وهذا يقتضي أنه لولا الاستثناء لدخل المستثنى في حكم الخطاب. وقولهم في ذلك حجة.

وقالوا أيضًا: الاستثناء هو إخراج جزء من كل، وهذا أيضًا يدل أن ذلك الخطاب يشتمل الكل إذا لم يكن الاستثناء. وقوله تعالى في "حدود المواريث": ﴿وَمَنْ يَعْصِ

---

(١) ب: مخلدون.
(٢) أ: إلى.
(٣) أ: من كل.
(٤) ب: عامل.

اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ﴾ (النساء ، ١٤) يتناول كل[١] من يتعدى حدود المواريث[٢] ، بل المصدق بحدود المواريث ، وكان الخطاب أخص به .

فإن قيل : إن قوله "ومن يتعد حدوده" يقتضي أن يتعدى جميع حدوده تعالى ، وليس ذلك إلا الكافر .

قيل له : إن[٣] قوله : "تلك حدود الله" ينصرف إلى حدود المواريث[٤] فقط ، وقوله بعده[٥] : "ويتعد حدوده" ينصرف إلى الحدود المذكورة . وليس ذلك إلا حدود المواريث . ولأن الأمة أجمعت[٦] على أن المؤمن مزجور بهذه الآية عن تعدي حدود المواريث . فما ذكروه يرده الإجماع . وعلى أنه ليس في الكفار من يتعدى جميع حدوده تعالى .

ألا ترى أنه ليس فيهم من يعتقد جميع الاعتقادات الباطلة التي يعتقدها الكفار[٧] المخالفون في مذاهبهم كالتثنية والتثليث ، ونفي الصانع إلى غير ذلك من الاعتقادات المتنافية؟ فمتى حملت على تعدي جميع الحدود لم يكن لها فائدة .

فإن قيل : قوله تعالى : ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ (النساء، ٩٣) ، يقتضي أن هذا جزاؤه ، وليس فيها أن الله تعالى يجازيه .

قيل لهم : إن قوله تعالى بعده : ﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ (النساء ، ٩٣) ، يدل على أنه يجازيه بذلك . ويدل عليه أيضًا قوله تعالى : ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ (النساء ، ١٢٣) .

واحتج أصحابنا بقوله تعالى : ﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ (الانفطار ، ١٤) . قالوا : ووجه /١٦٦أ الاحتجاج بهذه الآية يختلف على قول أبي علي وأبي هاشم . أما على قول أبي علي فلأن [١٢٤أ]

(١) ب : - كل .
(٢) ب : + وذلك يتناول المؤمن .
(٣) أ : - ان .
(٤) أ : - المواريث .
(٥) أ : تعد .
(٦) ب : مجمعة .
(٧) أ : - الكفار .

لام التعريف إذا دخلت على الجمع أفاد الاستغراق ، ويستدل لذلك بصحة دخول الاستثناء فيه على الوجه الذي ذكرناه في كلمة من[١] المجازاة ، ولأنه يصح أن يؤكد بلفظ[٢] كل وأجمعين ، فيقال : إن الأبرار كلهم في نعيم[٣] وإن الفجار كلهم وأجمعين[٤] . والتأكيد ينبغي أن يطابق المؤكد في فائدة ؛ لأن التأكيد يزيد المؤكد قوة ويقدره[٥] على فائدته . ثم كلمة "كل" و "أجمعين" تفيد الاستغراق ، وكذلك لام الجنس ، ولأن اللازم إذا لم تكن لتعريف المعهود فإنه تعريف[٦] الجنس ، وليس بأن يعرف بعضه أولى[٧] من بعض ، فيعرف الكل .

وأما على قول أبي هاشم فلأن اللام عنده ، وإن كانت لا تفيد الاستغراق ، إلا أن الآية قد خرجت مخرج الزجر عن الفجور ، فتناولت كل فاجر ، فصار كأنه قال : من فجر فهو في الجحيم .

قالوا : لأن هذه اللام اسم موصول . ومعنى ذلك أنه بمعنى الذي ، أو بمعنى من ، وإنما قالوا : إنه موصول لأنه لا يفيد إلا مع صلته . لأنك لو قلت : رأيت الذي ، أو رأيت من لم يعرفه حتى يقول : رأيت الذي عرفت ومن عرفته . قالوا : والدليل على أن هذه[٨] اللام ، بمعنى اسم موصول ، أنه يصح أن يجيء في جوابه بالفاء ، كقوله تعالى : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة ، ٣٨) ، ولأنه يصح ، فيما دخلت فيه[٩] هذه اللام أن تعطف عليه فعلاً[١٠] ، كقوله تعالى : ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾(الحديد ، ١٨) . فلولا أن[١١] قوله : إن المصدقين بمعنى الذين صدقوا ، لما صح أن يعطف عليه : وأقرضوا الله قرضًا[١٢] .

---

(١) ب : في .
(٢) أ : بلفظة .
(٣) ب : – في نعيم وان الفجار كلهم .
(٤) ب : أو أجمعين .
(٥) ب : ويقرره .
(٦) أ : تعرف .
(٧) أ : – أولى .
(٨) ب : هذا .
(٩) أ : – فيه .
(١٠) ب : فعل .
(١١) ب : – أن .
(١٢) ب : – الله قرضًا .

وإذا صح هذا كان تقدير قوله تعالى "وإن الفجار" : وإن الذين فجروا ، أو تقديره : من فجر ، وكذلك الاستدلال بقوله تعالى : ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا**﴾ (النساء ،١٠) .

وأما المخالف فإنه يعترض على الاستدلال بهذه الآيات بوجوه عقلية وسمعية : أما العقلية فإنه يقول : إن الله تعالى[١] توعد بهذه الآيات من يفعل هذه الأفعال ، إلا أنا نتوقف في هل يفعل ما توعد به أم لا؟ من حيث إنه كريم ، والكريم يتوعد ولا يفعل ما يتوعد به كرمًا ، ويمدح على ذلك ؛ ولهذا قيل : الكريم إذا وعد وفىً ، وإذا توعد عفا . ولأن أحدنا يتهدد غيره بأنه[٢] إن فعل كذا ، فعل به كذا /١٦٦ب ، ولا يقصد به إلا التخويف من ذلك الفعل ، ولا يفعل ما هدد به إذا فعل ، ولا يذم على ذلك ، بل يحمد ؛ ولأنه تعالى ندب عباده[٣] إلى العفو ، كما روي عنه ﷺ أنه قال : **"إن الله تعالى عفو يحب العفو"**[٤] إلى غير [١٢٤ب] ذلك من الأخبار ، فهو تعالى أولى بأن يعفو عن عبيده .

قالوا : ولا يلزمنا على ما ذكرنا أن يعفو تعالى عن الكفار ، وأن يقصد بوعيدهم التخويف فقط . لأنا علمنا ، بإجماع المسلمين ، أن الكفار يعذبون في النار . وعلمنا ذلك من دينه ﷺ ضرورة . فَقَصرْنا آيات الوعيد على الكفار[٥] ، وخصصنا منها السارق مما ذكرناه[٦] من الدلائل . وهذا الذي ذكره يصح أن يتعلق به من يقطع على أنه تعالى يعفو عن الفساق ، ومن يجوز ذلك يتوقف[٧] فيهم .

والجواب أنكم إذا اقتصرتم فيما ذكرتم على قياس الغائب بالشاهد من غير أن تجمعوا بينهما بدلالة وعلة ، ومثل هذا لا يكون استدلالاً صحيحًا . فيكفينا أن نقول : ولم إذا حسن من المتوعد ما ذكرتم من العفو الكريم ، أو يقصد بخطاب التخويف دون أن

(١) أ : إنه تعالى .
(٢) أ : - بأنه .
(٣) أ : عبده .
(٤) أخرجه أحمد ، في (٣٩٦٧-٤١٥٧) ، (٢٤٨٥٦) ، وابن ماجة (٣٨٥٠) .
(٥) أ : في .
(٦) أ : مما ذكرنا .
(٧) ب : ويتوقف .

يفعل ما توعد به ، أن يحسن منه تعالى ذلك أيضًا . وما[١] الجامع بينهما؟ فإن قالوا : الجامع بينهما أنه عفو من الذنب ، وهو إحسان إليه ، ولا فرق في ذلك بين الشاهد والغائب .

قيل لهم : إن العفو لا يحسن لأنه عفو على الإطلاق ، بل لأنه إحسان . وليس فيه وجه قبيح على ما قررنا هذا من قبل . ألا ترى أن الله تعالى لم يعف عن السارق والزاني ، بل أمر بإقامة الحد عليهما لما كانت المصلحة متعلقة بذلك . فما أنكرتم أن يكون العدل في الآخرة أصلح من العفو لما فيه من الفرج لأوليائه ، والانتقام لهم من أعدائه؟ ويجعل تعالى معاقبة المجرمين بأيدي خزنة جهنم إثابة لهم . وإنما يعد العفو كرمًا إذا لم يكن العدل[٢] أصلح . ولهذا مدح الله تعالى المؤمنين بقوله ﴿إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ (الشورى ، ٣٩) ، قيل : وحلم الفتى في غير موضعه جهل . هذا إذا كان عفوا عن المجرم ، وكان لمن عفا أن يعاقب المعفو عنه .

فأما[٣] إذا كان الوعيد بظلم ، وهو الأغلب في الشاهد لأن أحدنا لا يستحق عقابا على المجرم على ما بيناه ، والذي يقام من العقاب ، كالحدود والتعزير ، فذلك بأمر الله تعالى/١٦٧أ ، والمقيم له تائب عنه ؛ فلذلك يحسن منه[٤] . فإذا توعد أحدنا غيره ، فالمتوعد به ظلم ، والظلم قبيح . والإخلال[٥] به ليس بعفو ، وإنما يعد عفوًا تطبيبًا لقلوب الظلمة ؛ ولذلك يمدحون عليه . وكذلك هذا إذا هدد أحدنا غيره ، وقصد به التخويف - لا الفعل - إذا كان تهديده بظلم . فأما إذا هدده بما يحسن فعله ، نحو التعزير ، وكان ممن له إقامة التعزير ، فلا نسلم أنه يحسن منه أن يخاطبه ، ويقصد خلاف ظاهر خطابه ، وأنه لا يذم على ذلك .

ولو سلمنا أنه يحسن منه ذلك ، لقلنا : إن السامع لخطابه يجوز عليه التعمية[٦] ، فلا يقدم على اعتقاده ما يقتضيه ظاهر خطابه ، وليس كذلك الحكيم تعالى ؛ لأنه أراد

---

(١) أ : وأما .
(٢) أ : - العدل .
(٣) ب : وأما .
(٤) أ : - منه .
(٥) أ : فالإخلال .
(٦) أ : النعمة .

خلاف ظاهر خطابه ، ولم يدل عليه ولم يستغربه لكان مغريًا[١٢٥أ] بالجهل ، فيقبح خطابه ، ويخرج جميع خطابه عن[١] كونه دلالة . ولأن أحدنا يخبر فيما توعد به[٢] من[٣] عزمه ، لا عن فعل ما يتوعد به ؛ لأنه لا يعلم هل يتمكن من فعل ما يتوعد به في المستقبل . فإذا لم يفعله لم يكن كاذبًا . وليس كذلك الحكيم تعالى ، لأنه لا يجوز عليه العزم فيخبر عن عزمه ، وإنما يخبر عن إيجاد ما يتوعد به في المستقبل . فلو لم يفعله تعالى لكان كاذبا ، تعالى عن ذلك .

فأما قولهم : إن أحدنا إذا لم يفعل ما يتوعد به فإنه يمدح على ذلك ، فلا نسلمه على الإطلاق ، بل على الفصل الذي ذكرناه . وأهل الرأي والسياسة يذمون عليه .

وحكي عن أبي عمرو بن العلاء[٤] ، أنه قال لعمرو بن عبيد رحمه الله : أصدق ما بلغني عنك أنك تقول : إن الله تعالى يفعل ما وعد[٥] وتوعد . قال : نعم ، فإنك لأعجمي[٦] ، ولا أعني لسانك ، وإنما أعني فهمك ، أو ما علمت أن العرب تمدح إذا لم يفعلوا ما يتوعدون[٧] به ، ثم أنشد :

ولا يرهب ابن العم ما عشت صولتي ... ولا أختبي من صولة المتوعدِ

وإني إذا أوعدته ووعدته ... لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

فقال له عمرو رحمه الله : وسمى الله مخلفاً؟ قال : لا ، فقد أبطلت شاهدك ، ثم قال : وما علمت أن الشعراء[٨] تمدح على الشيء ، وعلى خلافه ، ثم أنشد :

إن أبا ثابت لمجمع الرأي ... شريف[٩] الآباء والبيت

لا يختلف الوعد والوعيد ... ولا يبيت من ثأره على قوت /١٦٧ب

إن أبا ثابت لمجتمع الرأي ... شريف الآباء والبيت

لا يخلف الوعد والوعيد ولا ... يبيت من ثاره على فوت

---

(١) أ : من .

(٢) أ : يتوعد .

(٣) أ : عن .

(٤) أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن العويان التميمي ، ثم المازني البصري ، وهو من شيوخ العربية والقراء ، ولد ٧٠هـ ، ومات سنة ١٥٤هـ . راجع سير أعلام النبلاء (٦/٤٠٧-٤١٠) .

(٥) أ : - وعد .

(٦) أ : أعجم .

(٧) في الأصل : ما توعدون .

(٨) ب : الشاعر .

(٩) ب : كريم .

وأيضاً قيل في مدح المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم :

علمت رسول الله أنك مدركي ... وأن وعيداً منك كالأخذ باليد

قال أبو عمرو : وسمى مخلفًا ويمدح عليه . فقال عمرو رحمه الله : هذا في الوعد ، فما تقول في الخبر ، والله تعالى يقول : ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا ، قالوا نعم﴾ (الاعراف ، ٤٤) فسكت أبو عمرو[١] .

وقولهم : إنه تعالى ندب[٢] إلى العفو ، فهو أولى به .

قيل لهم[٣] : إنما ندبهم[٤] إليه لأنه خير لهم من الانتقام لما لهم من الثواب في ذلك . وإنما يكون تعالى أولى بالعفو إذا كان العفو أصلح ، فيبينوا ذلك . فبيّنوا ذلك

ويقال لهم : فيجب أن تقطعوا لهذه العلة على[٥] أنه تعالى يعفو عن الفساق ، ولا تتوقفوا فيه . ويقال لمن يقطع على ذلك ، فينبغي أن يقطعوا على أنه يعفو عن الكفار .

فإن قالوا : قد علمنا بالإجماع ، ومن نبيه[٦] عليه السلام أنه لا يعفو عنهم .

قيل لهم : هذا رجوع إلى دليل السمع ، وترك المعقول الذي تمسكتم به في هذه الشبهة ، فارجعوا في وعيد الفاسق[٧] أيضًا إلى أدلة السمع ، وأعرضوا[٨] عن المعقول .

ومنها قولهم : إن آيات الوعيد ، وإن كانت مطلقة عامة تتناول الكفار والفساق فإنا نشرطها ببقاء العفو بدليل العقل ، كما يشرطونها ببقاء التوبة ونفى كون المعصية صغيرة ، فيقولون : إن معنى قوله تعالى : ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ (النساء ،١٤) إن لم يتب ، وإن لم تكن المعصية صغيرة . فكذلك نقول نحن "يدخله نارًا" إن لم يعف عنه . بين هذا أنكم شرطتم ذلك فيها لأن العقاب للتائب أو صاحب الصغيرة قبيح ، فنقول نحن : وكذلك عقاب المعفو عنه قبيح ، والله تعالى [١٢٥ب] لا يفعل القبيح .

---

(١) هذه الحكاية ذكرها بإسنادها البيهقي في شعب الإيمان (٢٧٨/١) مع اختلاف في بعض الألفاظ .
(٢) أ : يندب .
(٣) ب : - لهم .
(٤) أ : يندبهم .
(٥) ب : - على .
(٦) ب : دينه .
(٧) ب : الفساق .
(٨) أ : واعترضوا .

أجاب عنه شيخنا أبو الحسين رحمه الله ، فقال : إنا لم نشترط في آيات الوعيد ما ذكرتم لكون عقاب التائب وصاحب الصغيرة قبيحًا فقط ، بل لدليل[١] سمعي دل على اشتراط ذلك . فهل[٢] لكم[٣] أنتم دليل[٤] يدل على ما قلتم؟

فإن قالوا : ما دليلكم على اشتراط ما قلتم؟

قلنا : لسنا نتكلم الآن في حكم التائب في العقاب وصاحب الصغيرة ، فيلزمنا ذكر ذلك الدليل ، وإنما نطالبكم بتصحيح ما اشترطتموه في آيات الوعيد ، فبينوا ذلك . ثم إنا نذكر[٥] دليلنا على ذلك ، وهي آيات كثيرة ، نحو قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ إلى قوله : ﴿إِلاَّ مَنْ تَابَ﴾ (الفرقان ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠) ، وقوله تعالى : ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ﴾ (طه ،٨٢) ، إلى غير ذلك من آيات . وأما على إثبات الصغيرة ، فقوله تعالى : ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (النساء ،٣١) ، فدلت على أن المنهي عنه من المعاصي ضربان : كبائر ، وغير كبائر ليس إلا الصغائر ، وقوله تعالى ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ (الحجرات ،٧) . والقسم /١٦٨أ الثالث هو الصغائر .

والقرآن بمنزلة آية[٦] واحدة . فاستثناء التائب من بعض آيات الوعيد يكون استثناءً من جميعها . وتكفير السيئات من غير توبة نص على أن الله تعالى لا يعاقب عليها . فتبيّنوا أنتم دليلكم على استثناء المعفو عنه لتجعلوا ذلك شرطًا فيها .

وتحقيق هذا الجواب[٧] وهو أن النص المطلق أخبر عنه أنه تعالى[٨] سيفعل العقاب ، وذلك يقتضي زوال كل مانع يمنع من وقوعه إلا أن يخبر المتوعد[٩] بالمانع من وقوعه . فيشترط زواله في خبره عن إيقاع العقاب ، فلولا نصه تعالى على استثناء التائب

(١) أ : الدليل .
(٢) ب : فهلموا .
(٣) ب : – لكم .
(٤) في الأصل : دليلاً .
(٥) أ : + دليلاً .
(٦) أ : آية .
(٧) أ : الثواب!!
(٨) في أ : خبر عنه على أنه تعالى .
(٩) أ : الموعد .

وعلى صاحب[١] الصغيرة لقلنا[٢] إنه تعالى يفعل العقاب، ولا يوجد[٣] مانع من المعاصي من توبة، ولأن معصيته صغيرة.

فإن قيل: هلا كفى دليل العقل في قبح عقاب التائب وصاحب الصغيرة في استتبابها من[٤] قوله تعالى ﴿يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء، ١٤).

قيل له: إن العرب لا تضمر[٥] الاستثناء في خطابها، ولا تحل به، فكان الخبر على إطلاقه. وليس لنا أن نضمر فيه شيئًا إلا أن يصرح المخاطب بالاستثناء أو يدلنا عليه بخطاب آخر، فيجري مجرى التصريح به في ذلك الخطاب المطلق. وكذلك يجب مثله في استثناء المعفو عنه. وإذا لم يصرح باستثنائه من[٦] وعيد ما يعصيه فمتى شرطناه فقد شرطنا ما لا دليل عليه.

فإن قيل: لو لم يستثن التائب من وعيد ما، أما كنتم تعلمون أن معنى قوله تعالى: ﴿يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء، ١٤) أي[٧] إن لم يتب[٨] لعلمكم من جهة العقل أن عقاب التائب قبيح.

قيل له: إنا كنا نعلم قبح عقابه على تقدير التوبة منه، ولكنا نمنع من وقوعها منه لمكان الوعيد[٩]. وكذلك يجب مثله في العفو. فإنا نعلم من جهة العقل على تقدير العفو منه [١٢٦أ] تعالى أنه يقبح منه العقاب. إلا أنا من جهة إطلاق الوعيد نمنع من وقوع العفو، إلا أن يدلنا عليه تعالى. فحينئذٍ نشترطه[١٠] في الوعيد. ومتى شرطه المخالف[١١] من غير دلالة فقد شرط في الخطاب ما لا دليل عليه. فيلزمه أن يشترط في[١٢] كل

(١) ب: - صاحب.
(٢) أ: لصا.
(٣) في النسخة ب: فلا توجد من المعاصي توبة ولا تكون معصية صغيرة.
(٤) ب: في.
(٥) أ: لا تصر.
(٦) أ: في وعيد.
(٧) ب - أي.
(٨) ب: يثبت.
(٩) ب: - منه لمكان الوعيد . . . . من جهة العقل على تقدير.
(١٠) أ: يشترط.
(١١) ب: المخاطب.
(١٢) أ: - في.

خطاب أمرًا كان أو خبرًا بشرط[١] من غير دلالة . وفي ذلك زوال العلم بأحكام الشرع على الوجوه التي ورد بها على[٢] الخطاب .

فإن قال[٣] : إن الأمر تكليف ، وغرض الحكيم منه أن يفعل المكلف الفعل على الوجه المتعبد به ، فلا يجوز اشتراطه بشرط لا دليل عليه . وليس كذلك الوعيد ؛ لأن الغرض به التخويف . وهذا الغرض يحصل مع تجويز شرط فيه ، والأولى[٤] أن تحقيقه ليكون أزجر عن المعاصي .

قيل له : إن ما يدل أمر الحكيم على مراده من التعبد به /١٦٨ب إذا لم يتيقن الأصل في دلالة خطابه تعالى ، وهو أنه يجب أن يعنى به[٥] ما وضع له[٦] في الأصل . فإن لم يعنه قرنه بقرينة تدل ، مع خطابه ، على المراد . وإذا لم يقرنه بها وجب أن يعني ما يقتضيه ظاهر الخطاب . فأما إذا جوز أن يخاطب ، ولا يعني بخطابه ما يدل عليه ظاهره ، ولا يشعر بذلك لزم تجويز ذلك في جميع خطابه سواء كان خبرًا أو تعبدًا . فلا يعرف المراد بخطابه أصلاً .

فأما قولهم : إنه تعالى أخفى عنا هذا الشرط ، ليكون زجرًا[٧] عن المعاصي ، فإنه يقال لهم : أتقولون إنه أخفاه ليقطع على عقاب الفاسق ، فيكون زجرًا[٨] عن الفسق ، أم أخفاه ليجوز عقابه[٩]؟ فإن قيل بالأول قيل له : فإذًا[١٠] أراد منا الجهل[١١] ؛ لأن اعتقاد القطع على عقاب الفاسق جهل عندكم .

(١) ب : بشروط .
(٢) ب : – على .
(٣) أ : قيل .
(٤) ب : ولولا!!
(٥) أ : يجب تعالى به .
(٦) أ : – ما وضع له في . . . . مع خطابه على المراد .
(٧) ب : أزجر .
(٨) ب : أزجر .
(٩) أ : – عقابه .
(١٠) ب : فإذن .
(١١) أ : الحول!!

ويقال : إنكم خالفتم غرضه تعالى في إخفاء هذا الشرط ؛ لأنه تعالى أخفاه على عقابه[١] وأنتم دعوتم إلى التوقف في عقابه . فإن قالوا بالثاني قيل لهم : فإخفاء[٢] هذا الشرط ليس بمطابق لهذا الغرض ؛ لأنه لو أظهره[٣] لكنا أبعد من القطع وأقرب إلى تجويزه عقابه . ونحن نجيبهم عن أصل السؤال ، فنقول : إن الدلائل العقلية والسمعية قد دلت على أنه تعالى لا يعاقب التائب ولا صاحب الصغيرة ، فخصصناهما عن آيات الوعيد العامة . ودلت الدلائل على أنه تعالى لا يعفو عن الفاسق والكافر ، فحملنا آيات الوعيد عليهما[٤] . وسنبين في فصل مفرد ما يدل من الآيات[٥] على أنه تعالى لا يعفو عن الفاسق إن شاء الله تعالى .

ومنها قولهم : إن الفاسق كما يدخل في ظاهر آيات الوعيد يدخل أيضًا[٦] في ظاهر آيات الوعد ؛ لأنه كما يدخل في قوله تعالى : ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ (النساء ،١٤) فإنه[٧] يدخل في قوله تعالى : ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ الآية ، لا أنه أطاع الله ورسوله بفعل الإيمان وغيره من الطاعات . وإذا كانت آيات الوعد والوعيد متعارضةً فيه ، ولم نعلم أنه داخل في أحدهما[٨] على القطع توقفنا فيه .

والجواب أن مع[٩] تعارضهما لنا طريق نعلم به أنه يدخل في آيات الوعيد دون آيات الوعد . وهو ما دللنا عليه من وجوب الإحباط والتكفير . وإذا ثبت ذلك ، وعلم أن من زنى ، وسرق ، وقطع الطريق ، وقتل ، وصلى ، وصام أنه لا [١٢٦ب] يسقط عقابه بالصلاة والصوم ، وإلاّ كان متى حد ولعن أن يكون ظلمًا قبيحًا ، والأمة مجمعة على خلافه .

وأما عندنا /١٦٩أ وعند مُوافقنا[١٠] فظاهر . وأما على قول المخالف فإنه يُرجى له العفو ولا نقطع[١١] على أنه من أهل الجنة . ولأنه تعالى حث على لعن قاتل المؤمن

---

(١) ب : - على عقابه .
(٢) أ : فما خفاء .
(٣) ب : ظهر .
(٤) ب : عليها .
(٥) أ : + يدل .
(٦) أ : - يدخل أيضًا في ظاهر آيات الوعد لأنه .
(٧) أ : - فإنه يدخل في قوله ..... لا أنه أطاع الله ورسوله .
(٨) ب : أيهما .
(٩) ب : معًا .
(١٠) أ + ذلك .
(١١) أ : فانقطع .

ولعن الظالمين وذمهم ، وقطع يد[١] السارق جزاءً ونكالاً ، وتعذيب الزاني بالجلد[٢] ، فقال ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور ،٢) .

فإن قيل : ومن أين أنه يلعن هؤلاء من غير شرط؟ وأما الحد فإنه يقام على التائب ، وإن لم يستحق العقاب .

قيل له : إن الله تعالى حث على لعن الظالم من غير شرط . فلا يجوز إدخال الشرط في لغة من غير دليل . وأما التائب فعلى قولنا وقولهم نجد على جهة[٣] الامتحان ، كما يمرضه الله تعالى . فأما على[٤] غير التائب فليس لنا أن ننصرف عن ظاهر[٥] الآيات . ويلزمنا إقامة الحدود عليه على جهة الجزاء والنكال وكون الحد مصلحة في التكليف[٦] ، لا يمنع من كونه جزاءً وعقابًا ؛ لأنه يثبت أنه تعالى تعجل بعض العقاب في الدنيا ، وإنما تعجله للمصلحة .

ويقال لهم : ليس يلزم من تعارض الوعد والوعيد التوقف على قولكم ، لأنكم لا تقولون بالإحباط والتكفير ، ويجتمع المستحقان عندكم ، بل يلزم أن يفعلهما الله بالمستحق لهما .

فإن قالوا : إنه لم يقل بذلك أحد من الأمة قيل له : ليس كذلك ، فإنه حكى شيخنا أبو القاسم عن زرقان وجماعة من الخوارج أنهم قالوا : إن الفاسق يخرج من النار ويدخل الجنة بثواب إيمانه .

---

(١) ب : - يد .
(٢) ب : بالحد .
(٣) أ : وجه .
(٤) ب : - على .
(٥) ب : ظواهر .
(٦) أ : - التكليف .

باب في ذكر شبه المرجئة لوجوب التوقف في وعيد الفساق

أقوى ما تعلقوا[١] به قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء، ١١٦) . والاستدلال بها هو أن[٢] معنى قوله : لا يغفر أن يشرك به تفضلاً لقيام الدلالة على أنه يغفر التوبة ، وإذا وجب إضمار التفضل فيه صار تقديرها : إن الله لا يغفر الشرك تفضلاً ، ويغفر ما دون الشرك تفضلاً ، وهو عام في الكبائر والصغائر ؛ فصح أنه يغفر الكبائر والصغائر من دون توبة[٣] .

ولو لم يفد قوله تعالى : ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ بقوله : ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ لقطعنا على غفران الفسق ، لكنه قيده به ولم يبين من يشاء له المغفرة ، فجوزنا أن يغفر كل واحد من الكبائر ، وجوزنا أن لا يغفره ؛ فلزم التوقف في مغفرة كل كبيرة .

ولأنه تعالى علق مغفرة ما دون الشرك بالمشيئة /١٦٩ب والمغفرة تفضلاً هو الذي يتعلق بالمشيئة ؛ لأنه هو الذي إذا[٤] شاء غفره ، وإذا لم[٥] يشأ لم يغفره .

فأما مغفرة ذنوب التائب والصغائر فواجب لا تتعلق بالمشيئة . ولأنه لو أريد بما دون الشرك كالصغائر وكبائر التائب[٦] لم يكن لتميز[٧] الشرك[٨] عما دونه معنى ؛ لأنه يغفر الشرك بالتوبة والاستحقاق ، كما يغفر ما دونه بالتوبة والاستحقاق ؛ ولأنه من حمل من دون الشرك على الصغائر وذنوب التائب خرج الكلام عن سنن الترتيب ؛ لأن قائلاً لو قال : فلان لا يتفضل بإعطاء مائة دينار ، ويتفضل بما دونه كان كلامًا مستقيمًا . ولو قال [١٢٧أ] : لا يتفضل بمائة دينار ويعطي ما دونه إذا استحق عليه الإعطاء لم يكن كلامًا مستقيمًا .

---

(١) أ : ما تفعلوا!!

(٢) أ : + لا هو .

(٣) ب : من غير توبة .

(٤) أ : - إذا .

(٥) ب : - لم .

(٦) أ : - وكبائر التائب .

(٧) ب : لتمييز .

(٨) في النسخة ب نجد أن الجملة الآتية ، والتي تنتهي بـ "التوبة والاستحقاق" ، بها تقديم وتأخير ، لكن المبنى والمعنى واحد . "المحقق" .

وقد أجاب شيوخنا عن قولهم بأجوبة اعترضوا عليها، ثم أجابوا عن اعتراضاتهم[١] عليها، سنذكرها إن شاء الله تعالى. لكنا نقدم على ذلك تأويلَ الآية على معنى يسقط به جميع ما ذكروه[٢] وهو أنه ليس المراد بالمغفرة المذكورة في الآية هو إسقاط عقاب المستحق للعقاب؛ فصح ما بنيتم[٣] عليه من وجوه[٤] الاستدلال. وإنما المراد بها تأخير العقاب المعجل في الدنيا. وقد يورد الله تعالى المغفرة بهذا المعنى في القرآن، قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ﴾ (الكهف، ٥٨)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَنْ تَزُولاَ وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا...﴾(فاطر،٤١)، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد،٦) أي لا يعجل عقابهم مع ظلمهم، فيكون معنى الآية على هذا: إن الله لا يؤخر عقاب[٥] الشرك به تعالى، وهو كل[٦] كفر؛ لأنه لا فرق في عرف الشرع بين الشرك والكفر بأن[٧] يعجل عقابه في الدنيا[٨] ولا يعجل عقاب ما دون الشرك من الكبائر، بل يؤخره، وكذلك نجد مخبر هذا الخبر، فإن الله تعالى يأخذ الكفار في الدنيا إما بعذاب الاستئصال، كما أهلك كثيرا من الكفار، أو يأخذهم بأيدي المؤمنين بالقتل أو بسبي ذراريهم، وأخذ أموالهم أو يأخذهم بأيدي الكفرةَ بأن يُسلط بعضهم على بعض، أو بالخذلان على جهة العقوبة، فيزدادوا كفرًا على كفر[٩]، كما قال تعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (الأعراف، ١٨٢، ١٨٣)، وقال: ﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا /١٧٠أ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾(آل عمران، ١٧٨) ولا يفعل مثل ذلك بالفاسق[١٠].

---

(١) ب: اعتراضهم.
(٢) أ: ما ذكرناه.
(٣) ب: ما ثبتم.
(٤) ب: - وجوه.
(٥) ب: عذاب.
(٦) ب: - كل.
(٧) ب: بل.
(٨) أ: في الدنىي.
(٩) ب: كفرهم.
(١٠) ب: بالفساق.

فبين تعالى بهذه الآيات غلظ حال الكافر، وأن حال الفاسق دونه . فإنه تعالى يفعل ما ذكرناه بالكافر في الأغلب، ولا يفعل مثله في الفاسق[١] في الأغلب .

فإن قيل : إنا نجد كثيرًا من الكفار[٢] لا يعجل تعالى عقابهم، ونجد كثيرًا من الفساق يأخذهم تعالى في الدنيا[٣] بالإهلاك، فكيف يصح تأويل الآية على ما قلتم؟

قيل له : إنه تعالى لم يطلق الخبر بالعقاب المعجل في حق الكافر والفاسق، بل قيده بقوله : ﴿لمن يشاء﴾ ؛ لأنه تعالى لما[٤] قال : ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[٥] فذكر[٦] المفعول له المغفرة في الجملة الثانية، صار تقدير الآية : إن الله لا يغفر أن يشرك به لمن يشاء ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ؛ لأنه لا بد من مفعول ثان ؛ لأن يغفر[٧] لا بد له من مفعولين، فذكره تعالى في آخر الآية يدل[٨] على ذكره في أول الآية .

فإذا[٩] صح هذا كان[١٠] المراد بالآية[١١] ترجيح حال الكافر في حكمه تعالى في باب الأخذ بالعقاب [١٢٧ب] المعجل على حال الفاسق[١٢]، والأمر كذلك لأن الأغلب في حق الكافر الأخذ بالمعجل بالعقاب، أو الخذلان الظاهر . فإن لم يؤخذ بالعقاب الظاهر لم نسلم من الخذلان الظاهر غالبًا . وليس يفعل مثل ذلك في حق الفاسق، وإن كان لا يهمل الفاسق أيضًا من التنبيه بأخذ بعض الفساق بالهلاك[١٣] المعجل .

---

(١) ب : بالفساق .
(٢) أ : الكافر .
(٣) أ : – في الدنيا .
(٤) أ : – لما .
(٥) أ : + في الدنيا .
(٦) أ : – فذكر .
(٧) أ : لأن مفعولاً .
(٨) أ : قوله .
(٩) أ : وإذا .
(١٠) أ : لكان .
(١١) ب : – الآية .
(١٢) ب : الفسق .
(١٣) أ : بالإهلاك .

وإذا علم ترجيح حال الكافر على حال[١] الفاسق، فيما ذكرنا، صح تأويل الآية عليه، وكان أولى من غيره من التأويلات؛ لدلالة سياق[٢] الآية عليه وسياقها؛ لأنه تعالى ذكر هذه الآية في سورة النساء في موضعين، فقدم على ذكرها في أحد الموضعين وعيدَ أهل الكتاب بالعقاب المعجل إن لم يؤمنوا، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا﴾ (النساء ،٤٧)، إلى قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾(النساء، ٤٨)، وعقبه بقوله: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء، ٤٨)، وقدم عليه في الموضع الآخر التحذير عن الخذلان بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾(النساء، ١١٥)[٣]. فدل أول الآية في الموضعين وآخرها على ما أخبرنا من التأويل؛ وعلى هذا سقط جميع ما احتجوا به من الآية علينا؛ لأنه إذا لم يكن المراد بالآية ما قدروه من أنه تعالى لا يغفر بمعنى أنه لا يسقط عقاب الكفر، سقط ما بنوا عليه من تقدير التفضل فيه أولاً وآخرًا.

وذكر أهل النحو أن تقدير الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ قالوا: وهو مثل قوله تعالى: ﴿هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ﴾ (الحاقة ،١٩) أي: ها ؤم كتابيه اقرءوا كتابيه.

ثم لما كان معنى قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به لمن يشاء﴾ لغير التائب كان معنى قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ أي للتائب، فكان معنى الآية الحث منه على التوبة من الشرك وما دونه من الكبائر؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ (الزمر ،٥٣).

فإن قيل: إنه لا يذهب[٤] على أحد أن الله لا يغفر الشرك لغير التائب، ويغفر الكبائر بالتوبة، فلا معنى لحمل الآية عليه.

---

(١) أ: – حال.
(٢) أ: سياقة.
(٣) ب: + أي نتركه/١٧٠، وما نختاره، ثم قال تعالى: "إن الله لا يغفر أن يشرك به"، ثم عقبه بقوله: "ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالاً بعيدًا".
(٤) أ: – يذهب.

قيل له : بل يذهب على كثير من الناس أنه تعالى هل يعفو عن المشرك وأهل الكبائر؟ لأن العقل يدل على جوازه ، فيخبر أنه تعالى لا يعفو عن الشرك والكبائر إلا بالتوبة .

فإن قيل : لو كان معنى الآية ما ذكرتم لقال تعالى : إن الله لا يغفر الكبائر إلا بالتوبة ، ولم يميز تعالى الشرك عن الكبائر بنفي الغفران وما دونه بإثبات الغفران له .

قيل له : إن المعنى[1] ما ذكرناه . وفي إيراد الآية على البيان الذي أورده تعالى فائدة عظيمة ؛ لأن فيه بيان مائية الشرك [١٢٨أ] لما دونه في التعليم . ولهذا دخل إليه تعالى عليه نفي الغفران كأنه تعالى لا يفعله في حق المشرك أصلاً تعظيمًا لحال المشرك .

ولبيان أن المشرك في أغلب الأحوال لا ثبوت بخلاف ما دونه فإنه تعالى يغفره . ولأن المؤمن المرتكب للكبائر لا يخرج من الدنيا إلا تائبًا في الأغلب . وأي فائدة أعظم في إيراد هذا المعنى على هذا البيان . ولهذا عقبه تعالى بقوله ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيدًا﴾ (النساء ، ١١٦) وهذا الوجه يؤكد الفرق الذي ذكرناه في تأويل الآية الذي بدأنا بذكره .

فأما شيوخنا فقد أكثروا الكلام عليهم . وأقوى ذلك هو أنه تعالى لو أطلق قوله تعالى : ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ (النساء ، ٤٨) لدل على أنه يغفر الكبائر والصغائر عن غير توبة ، فلما قيد بقوله : ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ ، ولم يبن ، ولم يتبين من يشاء له المغفرة أهو صاحب الكبيرة أم صاحب الصغيرة؟ لزم التوقف فيه على دليل آخر . فلما بين تعالى في قوله : ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (النساء ،٣١)[2] فعلق تكفير السيئات على اجتناب الكبائر بكلمة الشرط . فصار معناه : إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ، وإن لم تجتنبوا الكبائر لم نكفر عنكم سيئاتكم . لأن فائدة الشرط هذا ، وهو ثبوت ما علق ثبوته وانتفاؤه ببقائه[3] ، وإلا لم يقف المشروط على الشرط . فلو كان يغفر عن الكبائر من دون توبة لم يقف تكفير السيئات على إحيائها ، بل كان يكفرها

---

(١) ابتداء من هنا "قيل له إن المعنى" نجد ما يقرب من ثلاث صفحات قد سقطت من النسخة ب ، ص١٧٠ب . وسوف نشير إلى نهاية الجزء الساقط في حينه .

(٢) يوجد حرف "لا" هنا ، ويمكن أن يكون إلا . وعلى كل حال فإن معنى الجملة لا يقتضي حرف لا .

(٣) هكذا ، ولعلها : بانتفائه .

من دون اجتنابها ، فتبينا[١] من هذه الآية من يسأله المغفرة في قوله : ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ وهم أصحاب الصغائر .

وحكي عن هذا عن الحسن البصري رحمه الله عمن سُئل عن هذه الآية ، وقيل : ومن يشاء له المغفرة ، فقال : أو ما بينته بالكفر[٢] في قوله : ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾؟ وبينوا أيضًا أن الآية إذا اقتضت التوقف على ما قلتم كان دلالة الآية مثل دلالة العقل على التوقف ، لأنه يدل على حسن العفو ، ولا يدل على أنه تعالى يعفوا . ثم دليل العقل يمنع من دلالة تدل على القطع بأنه يعاقب على الكبائر ؛ وكذلك هذه الآية .

قالوا : وليست هذه الآية معارضة لما قطعنا به من آيات الوعيد ، قال الشيخ أبو الحسين رحمه الله : أليس لو قال : إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ولا أكل أموال اليتامى ظلمًا ، ولا الفرار من الزحف ، ولا قاتل المؤمن ظلمًا ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ، أما كنا نقطع على أنه تعالى لا يغفر الشرك؟ وهذه الكبائر من دونه ، فلا بد من : نَعَم .

قيل لهم : فكذلك إذا توعد عليها في غيرها من الآيات .

فإن قالوا : ألستم بهذا التقدير أولى منا بأن نقول إن الوعيد بهذه الآيات تقديرها .

قيل لهم : إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا سيصلون سعيرًا إن لم أشأ لهم المغفرة ؛ لذكره تعالى المشيئة في هذه الآية [١٢٨ب].

قيل لهم : إن التقدير يمنع منه قوله تعالى : ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ (النساء ،٣١) على الآية حسب ما ذكرناه . وأما قولهم : إنه تعالى علق غفران ما دون الشرك بالمشيئة ، فلا يجوز أن يريد به الصغائر ؛ لأن غفرانها لا يتعلق بالمشيئة على المعنى الذي قالوه .

وكذلك قيل لهم : إن الفعل يتعلق بالمشيئة ، ولا يراد به التردد بين أن يشأ وبين أن لا يشأ ، بل يراد به البيان على الإقدار على ذلك الفعل ، وأنه لا معارض يعترض على الفاعل ، ولا مانع يمنع منه .

---

(١) ويمكن أن تقرأ : فتنبأ .
(٢) هكذا!!

ألا ترى إلى قوله : ﴿يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ (المائدة ،١٨) وليس المراد به أن التعذيب يتعلق بالمشيئة على المعنى الذي قالوه ، وكذلك قوله تعالى لأهل الكتاب : ﴿بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ (المائدة ، ١٨) .

وبالإجماع لا تتعلق المغفرة للكافر على المشيئة التي ذهبوا إليها ، بل المراد بالإقدار على ذلك[1] من دون معارض ، وإن كانت مشروطة بالتوبة . فكذلك المشيئة في هذه الآية . فعلى هذا يخرج قولهم : إن غفران الصغائر واجب ؛ لأن الواجبات من أفعاله تعالى تقف على مشيئة الاقتدار ، وكذلك غير الواجبات .

ألا ترى أن كلها موقوف على وجه حكمه ، وهذا يقتضي أن يكون[2] كل فعل من أفعاله تعالى علق بالمشيئة محمولاً على مشيئة الاقتدار دون مشيئة التردد .

وأما قولهم : لو كان المراد بما دون الشرك الصغائر والكبائر التي تاب منها فاعلها[3] لم يكن ليميز الشرك عما دونه معنى ، فجوابه ما تقدم من أن لتمييز الشرك عما دونه معنى فائدة عظيمة .

وأما قولهم : إنه[4] متى حملت الآية على ما قلتم خرج الكلام عن سنن الترتيب .

فيقال لهم[5] : إنا لا نسلم أن الآية تخرج عن سنن الترتيب . فإن أكثر ما فيه أنه تعالى أخبر[6] أني لا أغفر الشرك والكبائر تفضلاً ، وذلك كلام مستقيم . ثم[7] لو سلم ذلك ، فنقول : بنيتم[8]/١٧١أ ذلك على إضماركم في أول الآية التفضل فلا يستقيم[9] على هذا التقدير أن يضمر في آخرها أنه يفعل الواجب .

(١) إلى هنا ينتهي النقص الذي ورد في النسخة "ب" ، والذي أشرنا إلى بدايته في هامش الصفحة السابقة .
(٢) ب : - يكون .
(٣) في أ : التي تاب فاعلها ، وفي ب : التي تاب منها .
(٤) في النسخة ب : إنا متى حملناه على ما قلتم خرجت الآية عن سنن الترتيب .
(٥) ب : - فيقال لهم .... سنن الترتيب .
(٦) أ : يخبر .
(٧) أ : - ثم .
(٨) أ : تبتم .
(٩) ب : فلم يستقم .

وقد بين شيوخنا أن التفضل لا يتعين لإضمار[(١)] في الآية ، بل يجوز أن يضمر فيها بدلا منه نفي التوبة ، فيكون تقديرها : إن الله لا يغفر أن يشرك به من دون توبة[(٢)] ويغفرها دون ذلك من دون توبة لمن يشاء ، ويكون المراد بما دون ذلك من[(٣)] الصغائر . وتكون فائدة إدخال المشقة في غفرانها أن الصغائر تختلف ، فتكون من بعض المكلفين كبائر ، وهم الذين لا ثواب لهم ، ومن بعضهم صغائر فيغفرها لمن تكون منه صغائر ، ما دون[(٤)] الذين لا ثواب لهم وتقع منهم[(٥)] كبائر .

قال أصحابنا لهم : إن قوله تعالى : ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ أعم من آيات الوعيد ، فيخص بها هذه الآية ويحمل ما دون الشرك على الصغائر . فاعترض ذلك بعض المرجئة ، وقال : [١٢٩أ] : بل هذه الآية أخص[(٦)] من آيات الوعيد ؛ لأنه تعالى لم يقل : ويغفر ما يشاء[(٧)] مما دون الشرك ، بل قال : ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ فقطع على غفران ما دون الشرك ، وعم جميع ما دونه من صغير وكبير ، ثم قال : لمن شاء[(٨)] أي لقوم مخصوصين . فيقال له[(٩)] : هب أنه تعالى قطع على غفران ما دون الشرك[(١٠)] وعم ذلك[(١١)] جميع ما دون صغير وكبير الشرك . فيصير ذلك[(١٢)] أخص من آيات الوعيد ، بل على هذا يكون باب[(١٣)] الوعيد أخص منه ؛ لأن فيها ذكر الفاعلين لمعاصي معينة . وقوله : ويغفر[(١٤)] ما دون الشرك لقوم مخصوصين مطلق ، يصح حمله على كل عاص بمعاصي معينة ، فيخص بالنص على تعذيب فاعل معصية معينة . ويحمل على فاعل الصغائر ؛ لأنهم قوم

---

(١) ب : للإضمار .
(٢) ب : من غير توبة .
(٣) أ : – من .
(٤) ب : – ما .
(٥) ب : منه .
(٦) أ : ناقض .
(٧) ب : – ما يشاء .
(٨) أ : – شاء .
(٩) ب : لهم .
(١٠) في النسخة ب : على غفرانها دون الشرك .
(١١) ب : – وعم ذلك جميع ما دون صغير وكبير الشرك .
(١٢) ب : بذلك .
(١٣) ب : – يكون باب .
(١٤) أ : – وقوله ويغفر ما دون الشرك .... فاعل معصية معينة .

مخصوصون أيضًا . وعلى أن قولك : إنه تعالى قطع على المغفرة لقوم مخصوصين ، مخالف لقول الأمة ، لأنهم على قولين :

منهم من يقطع على تعذيب أهل الكبائر .

ومنهم من يجوز أن يعفو عنهم ، ويجوز أن يعذبهم .

وأنت قطعت على أنه يغفر بعض الكبائر ، ويعذب على البعض ، غير أنك لا تعرف ما الذي يغفر ، وما الذي يعذب عليه .

ومنها قوله تعالى : ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾(الرعد ، ٦) . قالوا : فأخبر أنه تعالى يغفر للناس مع كونهم ظالمين بالذنوب .

والجواب/١٧١ب : إن كان معناها ما ذكرتم فينبغي أن تقطعوا على المغفرة وأنتم تجوزونها . وعلى أن المراد بها[١] أنه يؤخر عذاب الاستئصال مع استحقاقهم العذاب . وقد بينا أن ذلك يسمى مغفرة .

ومنها قوله تعالى : ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا﴾ (الزمر ،٥٣) والمراد بها كبائر دون الكفر على اتفاق[٢] الجميع و[٣] على أنه تعالى لا يغفر الكفر .

والجواب أن المراد بالآية أن الله تعالى يغفر جميعها بالتوبة . لولا ذلك للزم أن[٤] يقطع على أنه تعالى يغفر الكبائر من دون[٥] توبة ، وليس هذا من قولهم . ويدل على أن المراد من الآية[٦] ما ذكرنا قوله عقيب الآية : ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ﴾ (الزمر ،٥٤) فلو كان تعالى يغفر الكبائر من دون[٧] توبة لما آتاهم العذاب من دون الإنابة إليه تعالى .

(١) أ : به .
(٢) ب : لاتفاق .
(٣) ب : – و .
(٤) أ : على أنه .
(٥) ب : من غير .
(٦) ب : المراد بالآية .
(٧) ب : من غير .

باب الدلالة على أنه تعالى لا يعفو[١] عن أهل الكبائر

يدل على ذلك آيات من القرآن الكريم . منها قوله تعالى ﴿**إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم**﴾ (النساء ،٣١) . وقد بينا أنها تدل على أنكم إن لم[٢] تجتنبوا الكبائر فإنا لا نكفرها ، فإذا[٣] لم نكفر الصغائر من دون[٤] اجتناب الكبائر ، دل أنه لا يغفر الكبائر من دون توبة ، لأنه لو عفا عنها من دون توبة لكفر[٥] الصغائر من دون اجتنابها .

ومنها قوله تعالى : ﴿**إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ . . .**﴾ إلى قوله ﴿**وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ**﴾ (النساء ١٧، ، ١٨) فأخبر تعالى أنه لا يقبل توبة الكفار ، ولا توبة من يتوب عند الموت ، وهو حال المعاينة . وإذا لم يقبل توبتهم لم يعف عنهم ؛ لأن نفي قبولها [١٢٩ب] هو أن يعاقبهم على ذنوبهم .

فإن قيل : إن[٦] قوله تعالى : ﴿**وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ**﴾ مشروطة بأن لا يعفو عنهم فتقديره : وليست التوبة لهؤلاء إن لم أعفُ عنهم .

قيل له : إن معنى قوله : وليست التوبة أي ليس قبول التوبة لهؤلاء . ونفى قبولها عبارة عن أنه تعالى يعاقبهم . والعفو عنهم[٧] عبارة عن أنه لا يعاقبهم ، فلو كان مشروطًا بما قالوه لتناقض الكلام[٨] لأنه يصير كأنه قال : هؤلاء أعاقبهم إن لم أعاقبهم . كيف وقد عقبه بقوله تعالى : ﴿**أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا**﴾(النساء ، ١٨) .

ومنها قوله تعالى : ﴿**لاَ تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ**﴾ (ق ، ٢٨ ، ٢٩) /١٧٢أ . فأخبر أنه تعالى لا يبدل الوعيد ، بل يفعل ما هو خير عنه[٩] على ما تناوله . فلو عفا عن أهل الكبائر لكان قد بدل الوعيد .

---

(١) أ : لا يغفر .
(٢) أ : – ان لم .
(٣) أ : إذا .
(٤) أ : – من دون .
(٥) أ : فكفر .
(٦) أ : كون .
(٧) أ : – عنهم .
(٨) ب : الكلامان .
(٩) أ : – عنه .

فإن قيل : إنا نشترط في آيات الوعيد نفي العفو ، فيكون تقديرها : أَفْعلُ به كذا وكذا إن لم أعفُ . فمتى عفا عن أهل الكبائر[١] لم يكن بدٌّ لها .

قيل له[٢] : إن هذا الشرط ليس بمذكور في آيات الوعيد ، ولا دل عليه دليل سمعي ، إنما يجوزه المخالف من جهة العقل ، فتوقف[٣] في آيات الوعيد لأنها مطلقة لا تمنع من شرط العفو فيها . فإذا دلت هذه الآية على أنه تعالى سيفعل ما تتناوله[٤] آيات الوعيد و[٥] لا يفعل غير ذلك كانت مانعة من تجويز العفو . فلزم نفي هذا التجويز .

ومنها قوله تعالى : ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا﴾(الأعراف ، ١٦٩) إلى قوله : ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لاَ يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ﴾(الأعراف ، ١٦٩) . فحكي عن هذا الخلف أنهم كانوا يأخذون عرض هذا الأدنى . ولا شبهة في أنهم كانوا يأخذونه حرامًا ؛ ولهذا كانوا يقولون : ﴿سَيُغْفَرُ لَنَا﴾ . فأنكر عليهم[٦] قولهم : إنه سيغفر لنا أخذ ذلك الحرام بقوله : ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لاَ يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ﴾ (الأعراف ، ١٦٩) ، أي هذا القول غير الحق . وإنما كان غير حق لكون مخبره باطلاً ، وهو أنه سيغفر لهم أخذ الحرام .

فدل على[٧] أنه تعالى لا يغفر أخذ الحرام من غير توبة لاتفاق الجميع على أنه تعالى يغفره بالتوبة . فبطل قول من قطع على أنه سيغفر أخذ العرض الحرام . وبطل قول من يجوز ذلك ؛ لأن قوله يقتضي تجويز[٨] فعل أمر لا يفعله تعالى .

فإن قيل : إنه تعالى أنكر عليهم قطعهم على أنه سيغفر لهم ، ونحن لا نقطع عليه ، وإنما نجوزه ، وبين الأمرينْ فرق[٩] . ألا ترى أنه تعالى لو قال : لا تقطعوا على أني أغفر أخذ الحرام ، وجوزوا أني أغفره لكان[١٠] كلامًا صحيحًا .

---

(١) ب : – عن أهل الكبائر .
(٢) أ : – له .
(٣) ب : فيتوقف .
(٤) ب : ما تناولتها .
(٥) أ : – و .
(٦) أ : – عليهم .
(٧) أ : – على .
(٨) أ : – تجويز .
(٩) ب : فرقان .
(١٠) أ : وكان .

قيل : إنه تعالى أنكر قول من قال : إنه تعالى يغفر أخذ العرض الحرام ، فكان هذا القول [١٣٠أ] باطلا سواء قال قائله عن قطع أو تجويز .

فإن قيل : إن الآية وردت في اليهود ، فإنهم[١] كانوا يقولون ذلك والله تعالى لا يغفر ذنبًا لكافرٍ ، وإن /١٧٢ب قدر صغيرًا من المسلم ، فكيف إذا كان كبيرًا ، وكلامنا فيمن يجوز مغفرة الكبيرة للمسلم .

قيل له : إن[٢] الآية ليست بوعيد لهم على تهودهم ، وإنما هي إنكار لقولهم : سيغفر لنا مع اعتقادهم أنهم محقون ، وأنهم أولياء الله وأحباؤه ؛ فدلت على بطلان قولهم هذا ، وإن صدر عن محقٍ أو كافرٍ .

إن قيل : إن العَرَضَ الذي كانوا يأخذونه هو الرشا على تحريف التوراة وصفات محمد ﷺ ، وذلك كفر ، وكانوا يقولون : سيغفر لنا ، والله تعالى لا يغفر الكفر .

قيل له : إن الآية تدل على أنه تعالى لا يغفر أخذ العرض الحرام ، فتتناول كل أخذ الحرام ، وليس فيها ذكر الوجه الذي له يؤخذ ذلك العرض . فكانت على الإطلاق في أخذ كل عرض حرام . وعلى أن تحريف التوراة وصفات[٣] النبي ﷺ كفر ، فمن أين أن أخذ الرشا عليه كفر أيضًا؟

والمنكر في الآية أخذ الرشوة المحرمة ، مع القول بأنه سيغفر ذلك ، فتم غرضنا من الاستدلال بالآية .

ومنها أنه تعالى أقسم في آيات كثيرة على أن عذابه واقع ، منها في أول سورة الذاريات ، وسورة الطور ، والمرسلات[٤] . فلو لم يقسم تعالى على ذلك ، وأخبر أنه واقع لدل على أنه يفعله . فكيف ، وقد أقسم عليه في مواضع ؛ فدل على نفي العفو .

---

(١) ب : وإنهم .
(٢) أ : – ان .
(٣) ب : أو صفات .
(٤) نذكر بها على الترتيب : الذاريات ذروا .... إن الدين لواقع ، والطور وكتاب مسطور ... إن عذاب ربك لواقع ، والمرسلات عرفا .... إنما توعدون لواقع ، "المحقق" .

فإن احتجوا بقوله تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ (الشورى ،٢٥) قالوا : إنه تعالى أخبر أنه كما يقبل التوبة كذلك يعفو عن السيئات[١] ، أي عن ذنوب من لم يتب عنها . فشرط بها العفو في آيات الوعيد .

فيقال لهم[٢] : إن التوبة لا تكون إلا من الكبائر ، وما سواها من السيئات هي الصغائر التي يعفو عنها من دون توبة ، فكذلك يقول . ويحتمل أن المراد[٣] يعني بالعفو في الآية بقوله تعالى تأخير عقاب السيئات . ويدل على هذا التأويل ما عقبه تعالى بالعفو عن السيئات ، وهو قوله : ﴿وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (الشورى ،٢٥) . وإنما يصح ذلك في دار الدنيا لأنهم في الآخرة لا يعلمون السيئات ، فيصير معناها كمعنى قوله تعالى : ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد ، ٦) . وكذا هذا هو المراد بالعفو في قوله تعالى : ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى ،٣٠) أي تؤخذ إصابة /١٧٣أ المصيبة في الدنيا ، وكذا هذا في قوله تعالى : ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ﴾ (الشورى ،٣٤) أي لا يوبق في الدنيا بكثير من الذنوب .

---

(١) ب : الذنوب .
(٢) ب : قيل لهم .
(٣) ب : – المراد .

باب الدلالة على خلود الفساق في النار

يدل على ذلك آيات، منها [١٣٠ب] قوله تعالى: ﴿وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء ،١٤) وكذلك كل وعيد مطلق يتناول الكافر والفاسق فيه ذكر الخلود. وقد بينا، فيما تقدم، دلالة هذه الآيات على وعيد الكفار والفساق، فلزم أن تدل على أن كل من توعد به فإنه يخلد[1] في النار أبدًا.

والخصم، وإن كان ينازع في لفظة الخلود أنه يراد به المَكْث المتقطع على جهة الحقيقة، فإنه لا ينازع أنه يستعمل في المكث الدائم على جهة الحقيقة. فإذا كان الكافر والمصدق متوعدًا بهذه الآيات التي فيها ذكر الخلود لم يمكنه أن يحمله في حق الكافر على المكث الدائم دون الفاسق؛ لأن اللفظ واحد. فلا يجوز أن يراد به المكث المتقطع، والذي لا انقطاع له. ولأن الخلود حقيقة في المكث الذي لا انقطاع له فجاز في المتقطع بدليل أنه يفهم منه الدوام عند إطلاقه، ولا يفهم منه المكث المتقطع إلا عند قرينة.

قال لبيد:

وغنيت دهرًا بعد مجرى داحسٍ لو كان للنفس اللجوج خلود

فأطلق الخلود وعني المكث الذي لا انقطاع له؛ لأنه لو كان[2] حقيقة في المتقطع لتردد قوله: لو كان للنفس اللجوج خلود بين مكث يتطاول بين[3] أزمنة كثيرة، وبين ما يزيد عليه مضاعفًا.

وكذلك قول امرئ القيس:

وهل ينعمن من كان في العصر وهل ينعمن إلا سعيد مُخَلَّدُ

وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾(الأنبياء ،٣٤) فأطلق النفي، وأراد الدائم الذي لا أول له. فلو لم يفهم منه ذلك. أما في أصل اللغة وعرفها لتردد بين

---

(١) ب: مخلد.
(٢) أ: لأنها لو كانت.
(٣) ب: - بين.

المكث الذي لم يجر به تعالى العادة[١] في إحياء الإنسان في الدنيا وبين ما فوقه وكذلك قوله تعالى : ﴿أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾ (الأنبياء ،٣٤) .

وأما قول القائل : خلد فلانٌ في الحبس ، فإنه يفهم منه المكث[٢] المتقطع لقرينة ، وهو علم العقلاء ، بأنه لا غرض في حبس الموتى . ويدل عليه أيضًا أن الخلود بمعنى المكث الذي لا انقطاع له بطرد ولا بطرد في المكث المنقطع من غير/١٧٣ب منع ، ألا ترى أنه يصح أن يقال ، فيمن يقول : يمكث الفاسق[٣] أحقابًا في النار ، وأنهم يخرجون منها بعد ذلك ، بأن قوله هذا ليس بقول بالخلود؟ فإنما القائلون بالخلود هم الوعيدية القائلون بأنه لا انقطاع لكونه في النار . فينتفي اسم الخلود عن قول من يقول بالخروج ، وإن قالوا بالمكث أحقابًا . والمجاز هو الذي لا يطرد في معناه من غير توسع ، فصحت دلالة هذه الآيات على دوام عقابهم .

ومنها قوله تعالى : ﴿وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ، بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة ،٨٠ ، ٨١) [١٣١أ] فحكى تعالى قول اليهود بأن النار لا تمسهم إلا أيامًا معدودة ، ثم ينقطع عددها[٤] حكاية منكر لها فطالبهم بالعهد عليه من الله تعالى ، وهو الدلالة السمعية منه تعالى . فدل على أنه ما أنزل بهذا القول كتابًا ولا وحيًا . إذ لا طريق إلى معرفة ذلك من جهة العقل .

فإذا لم يكن عليه دليل عقلي ولا سمعي صح أنه قول باطل ، وقرر هذه المطالبة بقوله[٥] : ﴿أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة ،٨٠) فبين أن هذا قول منهم بما لا يعلمون . وهذا يؤكد ما ذكرناه من أنه قول بما لا دليل عليه .

وَحَكَى عنهم هذا القول في موضع آخر ، فقال : ذلك بأنهم قالوا ﴿لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ ، وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (آل عمران ،٢٤) . فوصفهم

---

(١) هكذا في النسختين .
(٢) أ : - المكث .
(٣) ب : الفساق .
(٤) أ : عددتها .
(٥) أ : بقولنا .

مغترين مغرورين بما افتروه . فصح أنه قول مفترى على الله تعالى ، ثم بين تعالى في الآية كيفية حكمه في عقابه ، فقال : ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة ،٨١) وإحاطة الخطيئة بفاعلها لا تكون إلا إحاطة[1] بحسناته فتحبطها وهي أن تكون كثيرة . فقال : ﴿فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾(البقرة ، ٨١) ولا دليل أظهر في خلود الفساق من هذه .

ومنها قوله تعالى :﴿إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ (الانفطار ،١٣-١٦) . وقد بينا تعميم[2] الآية لكل فاجر كافرًا كان أو فاسقًا . ثم بين أنهم لا يغيبون عنها ، ولو خرجوا منها لغابوا عنها .

ومما احتج به أصحابنا أن القول بخروج الفساق من النار يؤدي إلى[3] أقسام كلها[4] فاسدة /١٧٤أ ، وأن ما أدى إلى الفاسد فهو فاسد . وإنما قلنا ذلك لأنهم لو خرجوا منها لم يخل : إما أن يدخلوا الجنة أو لا يدخلوها . وهذا الأخير باطل بإجماع الأمة ؛ لأن الأمة إما وعيدية قالوا لا يخرجون منها ، وإما غيرهم ممن قال بالخروج ، قال : إنهم يدخلون الجنة ، وإن دخلوها لم يخل : إما أن يثابوا أو لا يثابوا ، فإن أثيبوا : فإما أن يثابوا باستحقاق أو فضل ، فإن قالوا : باستحقاق بطل ما ذكرناه من الإحباط ، وإن قالوا تفضل بطل بالإجماع ؛ لأنا نقول : لا يدخلونها ، وهم يقولون : يثابون بثواب توحيدهم . ولأنا بينا أن الثواب لا يجوز التفضل به . ومن قال يدخلونها بفضل كالصبيان ، بطل أيضًا بالإجماع منا ومنهم فصح أنه يؤدي إلى الأقسام الفاسدة .

(١) أ : الإحاطة .
(٢) أ : التعميم .
(٣) أ : - إلى .
(٤) ب : - كلها .

باب في ذكر شبه من قال بخروجهم من النار ، والجواب عنها

تعلقوا في ذلك بآيات من القرآن ، منها قوله تعالى : ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (الأنعام ،١٢٨) قالوا : فاستثنى من الخلود ما يشاء[١] ، وليس إلا أوقات الخروج منها .

ومنها [١٣١ب] قوله تعالى : ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ (هود ، ١٠٧) ، والاستدلال بها كالاستدلال بالآية الأولى . وأيضًا فقد علق تعالى كونهم فيها بدوام السموات والأرض . وإذًا كان متقطعًا وكذلك[٢] كونهم فيها بدوام السموات[٣] .

والجواب أن الاثنين يشملان[٤] الكفار والفساق ، فكيف الاستثناء منهما على انقطاع العقاب في بعض دون بعض؟ وأيضًا فكما استثنى في أهل العقاب ما شاء تعالى من دوام السموات والأرض ، فكذلك استثنى مثله في أهل الثواب . فإذا لم يدل على انقطاع ثوابهم ، فكذلك في العقاب .

وذكر الزجاج[٥] أن الاستثناء في قوله تعالى :﴿مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ (هود ، ١٠٧) هو بمعنى سواء . أي سواء ما يشاء ربك أن يدخلهم فيها ، كما تقول : لك عليَّ ألف دينار إلا ألفان ، أي سوى ألفين آخرين . قال : فتدل الآية على التخليد في النار سواء ما دامت السموات والأرض .

وحمل أصحابنا الاستثناء في الآية على الأوقات التي هي قبل دخولهم فيها ، كما في الآية الثانية ، وهي قوله : ﴿فأما الذين سعدوا﴾ لأنه يمكن حمل الاستثناء فيها على[٦]

---

(١) ب ما يشاؤه .
(٢) ب : فكذلك .
(٣) ب : - بدوام السموات .
(٤) ب : تشتمل .
(٥) الإمام النحوي ، أبو اسحق إبراهيم بن محمد بن السدى الزجاج البغدادي ، مصنف كتاب "معاني القرآن" ، "الاشتقاق" ، "خلق الإنسان" ، كان الزجاج في فتوته يخرط الزجاج ، ثم مال إلى النحو ، ولد ٢٤١هـ ومات ٣١١هـ ، (راجع البداية والنهاية (١١/١٤٨) والسير (١٤/٣٦٠) والأعلام للزركلي ، جـ١ ، ص٤٠) .
(٦) ب : لا يمكن حمل الاستثناء إلا على .

الأوقات التي هي قبل دخولهم في[١] الجنة ، وكذلك الاستثناء في قوله تعالى : ﴿**النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ**﴾ (هود ،١٠٧) /١٧٤ب ، أي ما قبل دخولهم في النار . وأما قوله تعالى : ما دامت السموات والأرض فقد قيل فيه : إنه ببعيد لخروجهم منها ، كما نقول : لا آتيك ماكَّر الجديدان ، وأنت لا تعني انقطاع ذلك ، وإنما تعني نفي الانقطاع . ويذكر الجديدين تبعيدًا للانقطاع ، وإحالة له[٢] .

وقيل أيضًا : إن[٣] المراد بالسموات والأرض : أرض الجنة وسمواتها ، ولا انقطاع لهما .

وذكر الزجاج في هذا الاستثناء وجهًا آخر ، فقال : معنى : إلا ما شاء الله ، إلا ما شاء ربك أن يخرجهم منها[٤] ، وهو لا يخرجهم منها ، كما نقول : أنا أفعل كذا إلا إن أشأ أن أفعل[٥] غيره . ولا يعقل[٦] غيره . قال : لأنه تعالى أعلمنا أنه يخلدهم فيها ، فيكون معناه إلا إن يشأ أن يرحمهم وهو لا يرحمهم .

هذا التأويل يمكن أن يحمل عليه الاستثناء في الآية الأولى ، وهو قوله[٧] تعالى : ﴿**النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله**﴾ (الأنعام ، ١٢٨) ، ومنها قوله تعالى ﴿**وقالوا ما لنا لا نرى رجالاً كنا نعدهم من الأشرار**﴾ (ص ،٦٢) . قالوا : فحكى الله ذلك[٨] عن هؤلاء الذين في النار بأنهم يقولون هذا ، ولا يكون ذلك إلا وقد فقدوا قومًا أخرجوا[٩] من النار ، فإذا لم يكونوا من الكفار صح أنهم الفساق .

والجواب أنه تعالى ما[١٠] ذكر في هذه الحكاية عنهم أنهم يقطعون على أنهم ليسوا في النار ، بل حكي أنهم قالوا : أم زاغت عنهم الأبصار ، يعنون أم هم في النار ، لكنا لا

---

(١) ب : - في .
(٢) أ : - له .
(٣) أ : - ان .
(٤) ب : عنها .
(٥) أ : أن أفعل غيره ولا .... معناه إلا أن يشأ .
(٦) لعلها ولا يفعل .
(٧) ب : - وهو قوله تعالى : النار ...!! الآية .
(٨) ب : - ذلك .
(٩) أ : خرجوا .
(١٠) ب : - ما .

نراهم . و[١] على أنه يحتمل - وهو الأقرب إلى سياق الآية - أنهم يخبرون عن قوم كانوا يعدونهم من الأشرار في الدنيا ، وهم المؤمنون الذين يعدهم الكفار من الأشرار ؛ ولهذا قال : ﴿أَتَّخَذْنَاهُمْ سِخْرِيًّا﴾ (ص ،٦٣) ومعلوم أنهم لم يتخذوهم سخريًا في جهنم ، بل في الدنيا . وقال تعالى ، قبل هذه الآية : ﴿قَالُوا رَبَّنَا مَنْ قَدَّمَ لَنَا هَذَا فَزِدْهُ عَذَابًا ضِعْفًا فِي النَّارِ﴾ ثم عقبه بقوله : ﴿مَا لَنَا لاَ نَرَى رِجَالاً﴾ (ص ،٦١ ، ٦٢) فصح أن القائلين هم الكفار أعداء المؤمنين في الدنيا .

واحتجوا أيضًا بأخبار رويت في أنه يخرج من النار قوم ، وليسوا إلا الفساق ، كما روي أنه يخرج من النار رجل قد ذهب حبره وسبره . وفي حديث آخر : يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا فصاروا فحمًا وحممًا فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل إلى غير ذلك[٢] .

والجواب أن هذه أخبار /١٧٥أ آحاد لا توصل إلى العلم ، ومع ذلك فالأخبار في ذلك متعارضة ، فقد روي عنه ﷺ أحاديث[٣] تدل على خلود الفساق في النار ، كما روي عنه ﷺ أنه قال : ﴿من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا﴾[٤] [١٣٢أ] إلى أن ذكر وجوه قتل نفسه . وفي كل واحد منها أنه يكون خالدًا مخلدًا في النار . فلا تترك أدلة القرآن بما لا يوصل[٥] إلى العلم ، ويعارضه ما هو في درجته .

وعلى أن ، فيما رووه[٦] ، الآن أنهم يخرجون من النار ، وليس فيه أنهم يدخلون الجنة فيحتمل[٧] أنهم يخرجون من النار ويدخلون الزمهرير . وما في الحديث أنهم ينبتون كما تنبت الحبة[٨] ، ويحتمل أن الله تعالى يحكم أبدانهم ليعذبهم عذابًا من جنس آخر ،

---

(١) ب : - و .
(٢) رواه أحمد في المسند : (٢٢٨١٢ ، ١٤٦٣٠ ، ١٤٠٨٢) ، البخاري (٧٤٤٠) ، مسلم (١٨٢) .
(٣) أ : - أحاديث .
(٤) صحيح البخاري ، جـ٧ ، كتاب الطب ، باب ٥٦ (٥٧٧٨) - المكتبة الإسلامية ، إستانبول .
(٥) أ : لما لم يوصل .
(٦) أ : + ليس .
(٧) أ : فيحمل .
(٨) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال ، رقم ٢٢ ، وكذلك صحيح مسلم ، في كتاب الإيمان باب إثبات الشفاعة . وابن ماجة في سننه : كتاب الزهد برقم ٤٣٠٩ ، وأحمد في المسند ، برقم ٢٦٧٢ ---- الخ .

كما يحكمها للآخرة ثانيًا على ما قال تعالى : ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ (النساء ٥٦) .

وحمل أصحابنا قوله ﷺ : يخرج من أعمال أهل النار في الدنيا ، كما قال تعالى : ﴿وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾ (آل عمران ١٠٣) وكما روي عنه ﷺ أنه سمع المؤذن يقول : أشهد أن لا إله إلا الله . فقال : على الفطرة . فلما قال : أشهد أن محمدًا رسول الله ، قال : خرج من النار[١] أي سلم منها .

شبهة : قالوا : القول بخلود الفساق في النار يؤدي إلى محال مساواة حاله وحال الكافر ، مع اختلاف معاصيهما في العظم ، ومع اقتران الإيمان بالفسق .

والجواب : قد بينا ، فيما تقدم أن العقاب لا يستحق إلا دائمًا[٢] عظمت المعصية أو صغرت . وإنما المحال أن يستويا في عظم العقاب في كل وقت . ولهذا يستوي الكفار[٣] في دوام العقاب ، مع اختلاف كفرهم في العظم ويتساوى المؤمنون في دوام الثواب مع تفاوت طاعاتهم في العظم .

شبهة : قالوا : معصية الفاسق متناهية ، فكيف يستحق بها[٤] عقابًا غير متناهٍ؟

والجواب أن الكفر كذلك ، وعقابه غير متناه . وقد بينا فيما تقدم أن العاصي إذا لم يندم على معصيته ، ولم يأت بإحسان أعظم منه أنه في حكم العاصي بها في كل وقت ، فيستحق العقاب كذلك .

شبهة : كيف يحسن في حكمة الحكيم أن يعبد المؤمنُ الله مائة سنة ، ثم يحبط الحكيم طاعاته بكبيرة واحدة ، ولا ينتفع بشيء منها ، مع قوله تعالى : ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (هود ١١٤) ، وقوله تعالى : ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (الزلزلة ٧) /١٧٥ب . وما الفرق بين هذا المذهب وبين مذهب الخوارج الذين يقولون : إنه يكفر بالمعصية الواحدة؟

---

(١) أبو داوود في سننه برقم (٢٢٦٤) ، والترمذي في الجامع ، كتاب السير ، باب ما جاء في وصية النبي في القتال ، برقم (١٥٤٣) ، والدارمي ، برقم (٢٣٣٧) .

(٢) لعلها : إلا إذا .

(٣) أ : الكافر .

(٤) أ : – بها .

والجواب أن ما ذكره[1] عدول عن الحجج إلى التشنيع مع معاضد الشهوة لهذه الشبهة . فبحسب صاحبها لتلوثه بالمعاصي ، والفسق ، والميل إلى الهوى والشهوة أنه أتى بحجة قوية ، وهي في الحقيقة ترجع إلى تعجب محض ، أو لا يعلم صاحبها أن العقاب كما يعظم بكثرة المعاصي ، فكذلك يعظم لعظم[2] المعصية ، ويعظم لعظم المعصي وأحواله؟

ألا ترى أن الأب لما عظمت نعمه على الابن كان ضربه لأبيه والاستخفاف به مرةً بعد مرةٍ سنين يعظم؟ حتى أن العقلاء لا يحفلون[3] ببره سنين[4] في مقابلة المعصية الواحدة ، ولا يمدحونه ببره بل يذمونه بمعصيته له .

وأيضا : فعظم النعمة ، كما تؤثر في عظم المعصية فكذلك تؤثر في تصغير الطاعة ؛ ولهذا كان لطم الأب يبلغ في العظم ما لا يبلغه تقبيله . وما كان ذلك[5] إلا لعظم نعمه . ومتى كان الأب رفيع المنزلة ، لعلمه ، وحلمه ، ومناقبه[6] ، كانت الإساءة إليه أعظم . فإذا كان تعالى أعظم المنعمين ونعمه أعظم النعم . فكيف [١٣٢ب] لا تكون للمعصية له مرتبة على المعاصي للمنعمين .

وإذ قد تكلمنا[7] في هذه الأفعال الداخلة في التكليف من الثواب والعقاب والمدح والذم فلنتكلم[8] فيما تعبدنا به في حق فاعلها[9] .

(١) ب : ما ذكرته .
(٢) ب : - بعظم .
(٣) أ : لا يختلفون .
(٤) أ : + بعد .
(٥) أ :- ذلك .
(٦) أ : وشأنه .
(٧) ب : + فيما يستحق .
(٨) أ : فلا نتكلم!!
(٩) ب : فاعليها .

الكلام في الأسماء والأحكام

أما الأسماء فقولنا : إيمان ، وإسلام ، وكفر ، ونفاق ، وصغيرة ، وكبيرة . وأسماء فاعليها ، كقولنا : مؤمن ، ومسلم ، وتقي ، ومتقي ، وبر ، وصالح ، وكافر ، ومشرك ، ومنافق ، وفاجر ، وفاسق .

وعند شيوخنا أن هذه الأسماء منقولة من اللغة إلى معانٍ في الشرع غير معانيها في اللغة ، وهي أسماء مدح وأسماء ذم .

وعند المرجئة أن فوائدها في اللغة هي فوائدها في الشرع .

أما قولنا : إيمان ، فهو في اللغة التصديق ، وهو الاستسلام . وفاعل التصديق هو المؤمن في اللغة ، قال الله تعالى ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ (يوسف ، ١٧) . وسمى الذي أمِنَ غيرَه من مضرته مؤمنا ، قال تعالى : ﴿السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ﴾ (الحشر ، ٢٣) ؛ لأنه أمن عبيده أن يظلمهم .

فأما الإيمان في الشرع ، فهو فعل /١٧٦أ ما كلفه المكلف من فعلٍ أو تركٍ في وقته ، أو أحدهما إذا لم يقعا ، أو أحدهما محبطًا . وفائدة الإيمان والإسلام في الشرع واحدة ، كما أنهما[١] اسمان لما ذكرنا ، فكذلك[٢] هما في الشرع اسمان لما يستحق به[٣] فاعلهما إجراء أحكام الإسلام عليه . وسنذكرها إن شاء الله تعالى ، أو يختص ، بما له يختص ، بما يستحق إجراء أحكام[٤] الإسلام عليه ، كطفل المؤمن . ويفارق به سائر الملل كاليهود والنصرانية . والمؤمن والمسلم هو فاعل الإيمان والاستسلام و[٥] المختص بما له يستحق إجراء أحكام الإسلام عليه بحسب فائدتهما في اللغة والشرع .

وأما مخالفونا : فمنهم من جعل الإيمان اسمًا للتصديق فقط ، والإسلام اسما لإظهار الاستسلام ، ومنهم من يشترط[٦] فيها المعرفة ، ومنهم من جعلها اسمًا للمعرفة

---

(١) ب : كأنهما .
(٢) أ : كذلك .
(٣) أ : – به .
(٤) أ : لأحكام .
(٥) ب : أو .
(٦) ب : من شرط فيه .

فقط . والمؤمن والمسلم هو فاعل على ذلك بحسب اختلافهم في فائدة الإيمان والإسلام .

وأما الكفر فهو في اللغة تغطية[١] شيء[٢] بشيء . والكافر هو المغطي ؛ ولهذا سمي الزراع كافر[٣] لتغطيته البذر[٤] بالتراب . وأما في الشرع ، فعندنا هو الذي يستحق أعظم العقاب . وله أحكام مخصوصة في الشرع ، نذكرها إن شاء الله تعالى ، وتعورف[٥] في الشرع لمن اختص[٦] بما يستوجب به أحكام الكفر ، وإن لم يستحق عقابًا كأهل الكافر .

والكفر في الشرع هو فعل قبيح ، أو إخلال بواجب يستحق به أعظم العقاب ، وإجراء أحكام مخصوصة عليه أو الاختصاص بما يستوجب به إجراء أحكام الشرع عليه .

وأما مخالفونا فالكفر عندهم هو التغطية . والكافر هو الذي نعم الله عليه ، أو غطى الحق بالباطل [١٣٣أ].

وعند الخوارج : هو كل كبيرة . ومنهم من يجعل الصغيرة كفرًا .

وأما النفاق في اللغة فهو الدخول في السرب . والمنافق في الشرع : هو الذي يظهر الإسلام ويبطن الكفر . وقيل : إنه مأخوذ من نافقاء اليربوع ، وهو باب خفي بجحره يخرج منه إذا طلب من سائر أبواب جحره ، فيظهر بابًا ويخفي بابًا[٧] . فكذلك المنافق يظهر أمر[ا] ويخفي آخر . والنفاق اسم لإظهاره ذلك الأمر وإخفائه ذلك[٨] الآخر .

والفسق في اللغة هو الخروج للمضرة ؛ ولهذا تسمى الفأرة الفويسقة ، والفاسق : هو الخارج للمضرة . وأما في الشرع ، فهو عندنا : الفاعل أو التارك لما يخرج به من ولاية الله سبحانه إلى /١٧٦ب عداوته[٩] تحقيقًا أو تقديرًا . ونعني بقولنا تقديرًا : هو الذي يبتدئ

---

(١) في أ :- تغطية!!
(٢) أ : بعض!!
(٣) الأصح : سمي الزارع كافرًا . "المحقق" .
(٤) أ : البذور .
(٥) أ : ويعدون .
(٦) أ : - اختص .
(٧) يبدو أنه يوجد خلل في صياغة الجملة هنا ، لكن الخط واضح في النسختين!!
(٨) أ : - ذلك .
(٩) ب : عدوانه .

في تكليفه بكبيرة ؛ لأنه يدخل في عداوته بعد أحكام المؤمنين ؛ لأنها كأنها ولاية من الله تعالى له . ويدخل ذلك في الكافر ، والمنافق أيضًا . إلا أنه متى أطلق فإنه يفهم منه من دخل في أحكام(١) عداوته تعالى بعد ثبوت أحكام المؤمنين(٢) المستحقين للثواب ، أو أحكام الإسلام إذا لم يكن دخوله كفرًا . والفسق : اسم لما يستحق به ما ذكرناه . ولم يخالف أحدٌ من الأمة في أن من(٣) ذكرناه سمي في الشرع فاسقًا .

وأما الكبيرة والصغيرة : فقد تقدم حدهما . وأما أحكام هؤلاء فأحكام المؤمن المستحق للمدح هو التعظيم ، ومدحه بأسماء المدح ، نحو قولنا : بر وتقي ، ومؤمن وصالح . وفائدة هذه الأسماء مثل فائدة المؤمن إذا أطلق بمعنى المدح المستحق للولاية والنصرة على أعداء الدين . وينبغي أن يعظم بحسب استحقاقه للتعظيم . فإن كان نبيًا كان مستحقًا لأعلى ما يعظم به المؤمن ثم الأمثل فالأمثل .

ومن أحكامه أنه يزوج المؤمنة ، ويرث المؤمن ويرثه ، وإن مات غُسِّل وصُلِّيَ عليه ، ودفن في مقابر المؤمنين . وإن لم يكن نبيًا وارتكب ذنبًا لم تقم الدلالة على أنه كبيرة فإنه لا يذم به(٤) إلا على شرط كونه كبيرًا ولا تقطع ولايته . وإن دلت على أنها كبيرة ، فإنه يذم ويلعن ، ويتبرأ منه ، ولا يمدح بأسماء المدح ، وترد شهادته ، ويحد إن كان الذنب موجبًا للحد ، ويعزل إن كان إمامًا أو قاضيًا . ثم له سائر أحكام المؤمنين التي قدمناها إلا أن يكون فسقه بغاءً ، فلا يصلى عليه إذا مات .

وأما مخالفونا :

فالمرجئة تقول : إن الفاسق يمدح ويعظم لإيمانه ، ويذم ويلعن لفسقه ، وله أحكام المسلمين .

والخوارج يقولون : إنه يذم بأسماء الذم ، ويلعن ويتبرأ منه ، وله أحكام الكفار .

---

(١) ب : - أحكام .
(٢) مكرر في أ من : "لأنها كأنها .... أحكام المؤمنين" .
(٣) ب : - من .
(٤) أ : - به .

فأما الكافر فأحكامه ، إن كان كفره حادثًا بعد إيمان ، فإنه يسمى كفره ردة ، ويستتاب . . فإن تاب وإلاَّ قتل . وله أحكام كثيرة تذكر في كتب[١] الفقه . فأما إذا حكم له بالإسلام تبعًا لأبويه أو الدار أو أسلم نفسه[٢] ثم أظهر الكفر بعد البلوغ ، فقد قالوا : إنه لا يقتل احتسابًا[٣] ، وإن كان حربيًا فإنه يقاتل ويقتل إن كان مقاتلاً أو ذا رأي في الحرب ، وإن كان كتابيًا كاليهود والنصارى وقبل الذمة فإنه يصير ذميًا . والمجوس مثلهم في الأحكام ، إلا مناكحة /١٧٧أ نسائهم وأكل ذبائحهم .

وأما المنافق : فما لم يظهر نفاقه فإنه تجري عليه[٤] أحكام [١٣٣ب] المسلمين ، وإن ظهر نفاقه أجري عليه أحكام الكفار . ومن جملة[٥] أحكامهم[٦] الذم ، واللعن ، والتبري منهم ، ولا يزوجون المسلمات ، ولا يتزوج المسلمون[٧] نساءهم إلا أهل الكتاب منهم ، ولا يرث منهم المسلمون ولا يرثون منه[٨] ، وإذا ماتوا لم يغسلوا ولم يصل عليهم ولا يدفنون في مقابر المسلمين ، وتسبى نساؤهم وذراريهم وتغنم بأموالهم إنْ[٩] كانوا حربًا ، ويسترقون .

وإذا كنا متعبدين في هؤلاء بما ذكرناه[١٠] من الأحكام فلا بد من أن يكون لنا في الشرع طريق إلى معرفة من يجب إجراء هذه الأسماء والأحكام عليه . فإذا ذكرنا الطريق إلى ذلك ، ذكرنا من بعد أن هذه الأسماء منقولة في الشرع إلى المعاني التي ذكرناها ، ثم نبين أن الفاسق له المنزلة بين المنزلتين في هذه الأسماء وهذه الأحكام .

---

(١) أ : - كتب .
(٢) في ب : وأسلم بنفسه .
(٣) ب : استحسانًا .
(٤) أ : - عليه .
(٥) ب : جملتها .
(٦) ب : - أحكامهم .
(٧) أ : المسلم .
(٨) في أ : - ولا يرثون منه وإذا .... في مقابر المسلمين .
(٩) أ : إذا .
(١٠) ب : ذكرنا .

باب في أنه لا بد من طريق إلى معرفة الكفر

يدل على ذلك أنه تعالى تعبدنا بإجراء أحكام على الكافر لأجل كفره ، فلا بد أن يدلنا على جميع أنواع الكفر . وإذا لم يدلنا على ذلك من جهة العقل فلا بد أن يدلنا بالسمع عليه ، وذلك نحو تعبده إيانا بقتلهم ، بقوله تعالى : ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة ،٥) والشرك والكفر لا فرق بينهما في الشرع . فليس يخلو : إما أن يعني تعالى بهذا الخطاب أن نقتل كل المشركين ، فلا بد أن يعرفنا جميعهم ، أو يعني به أن نقتل بعضهم ، فلا بد أن يدلنا على ذلك البعض الذي يُلزمنا قتله[١] ، وعلى البعض الذي لا يلزمنا ذلك فيه .

فإن قيل : إذا جاز أن لا يعرفنا وجود كل كفر من الكافر ، مع أن الأحكام تتعلق بنفس الكفر جاز أن لا يعرفنا بعض أنواع الكفر ، وإن تعلقت به الأحكام .

قيل له[٢] : إنه لا بد من أن يعرفنا أنواع الكفر لنفهم خطابه تعالى في تعبدنا بإجراء أحكام كل كفر . وأما وجود الكفر فإنما تعبدنا بأجراء أحكامه عليه إذا عرفنا وجوده ، فلم يجب أن يعرف وجود كل كفر ، ألا ترى أنه تعالى ، لما تعبدنا في الزنى بأحكام لم يكن بد في أن يعرفنا كل زنى تتعلق به تلك الأحكام ، ولم يجب أن يعرفنا وجود الزنى من زيد وعمرو .

فإن قيل : إن الفسق تتعلق به الأحكام التي ذكرتموها /١٧٧ب ، ثم لم توجبوا أن يعرفنا تعالى كل فسوق ، فما أنكرتم من مثله في الكفر؟

قيل له : إن الحكم الذي يتعلق بالفسق لأنه فسق ليس إلا الذم واللعن . وقد جعل لنا تعالى طريقًا إلى ذلك ، فعرفنا[٣] كثيرًا من أنواع الفسق بالنص على كون ذلك الذنب كبيرًا ، وكذلك ما[٤] يجب إقامة الحد فيه ، وما لم ينص عليه من غير ذنوب الأنبياء ، وجوزنا كونه فسقًا أمكننا إجراء الذم واللعن فيه بشرط كونه كبيرًا . وأما القتل والسبي وما

---

(١) ب : - يلزمنا قتله .
(٢) ب : - له .
(٣) أ : فيعرفنا ، ويجوز أن تقرأ : فتعرفنا .
(٤) أ : - ما .

أشبه ذلك فلا يمكن في وجوده[١] الشرط فيه ، فلزم تعريفه . وأما سائر ما يجري على الفاسق نحو رد الشهادة ، وعزله عن القضاء ، وأن لا يؤهل لذلك فليس يتعلق به لأجل الفسق ، وإنما يتعلق به من حيث إنه متهم ؛ لأنه لما أقدم على الفسق ، مع علمه به ، جاز أن يقدم على الكذب مع علمه بقبحه ، وعلى الخيانة . وقد يجوز أن يكون متحرزًا عن الكذب ، وإن كان مقدمًا على غيره من القبائح . فيغلب على الظن صدقه في شهادته ، وللقاضي أن يقبلها عند بعض العلماء . وقد ترد الشهادة للتهمة من دون فسق ، كما ترد شهادة الولد لوالده ؛ فصح أن ذلك لا يتعلق بالفسق ، لأنه فسق[٢] .

فإن قيل : أليس يتهم لأجل فسقه؟ فلا فرق بين أن ترد شهادته لفسقه وبين أن ترد للتهمة[٣] لأجل فسقه .

قيل له : إن الرد ليس إلا للتهمة . وقد يحصل الفسق من دون تهمة ، والتهمة[١٣٤أ] من دون فسق . وإذا صح هذا لم يجب أن يعرفنا تعالى كل فسق ، ولزم أن يعرفنا كل كفر ؛ وَسقط[٤] بهذا قول من قال إنه يجوز أن يكون في أنواع الكفر ما لم يعرفنا تعالى كونه كفرًا كبعض أنواع الفسق ، لأنا بينا الفرق بين الموضعين .

---

(١) ب : في دخول .
(٢) أ : - لأنه فسق .
(٣) في النسخة ب : لفسقه أو للتهمة .
(٤) أ : ويسقط .

باب في ذكر أنواع الكفر، وما يدل عليها من أدلة السمع

اعلم أن كل ملة تخالف ملة نبينا ﷺ[١] فالقول بها كفر، والاعتقاد بها كفر[٢] نحو الثنوية والمجوسية، وملة أهل الدهر، والصابئة، واليهود، والنصرانية، وعباد الأصنام[٣]. وكذلك كل نوع من أنواع هذه الملل؛ لأنهم مختلفون[٤] فيما بينهم، والعلم بأن ذلك حاصل من ديننا باضطرار، وأجمع عليه الخلف والسلف من هذه الأمة؛ ولهذا جاهدهم نبينا ﷺ، والمسلمون بعده.

وليس يذهب كفر هذه /١٧٨أ الملل[٥] على أحد من المسلمين. وإنما الشأن في الكفار المختلفين في ملة نبينا ﷺ من[٦] أهل هذه القبلة. فذهب قوم إلى أنهم مصيبون في اختلافاتهم. فمن قال بهذا فكيف يكفر أحدًا منهم؟

وحكى الحاكم[٧] صاحب المختصر عن أبي حنيفة[٨] رحمه الله أن من السنة أن لا يُكفَّر أحدٌ من هذه الأمة بذنب.

وذكر أبو بكر الرازي عن الشيخ أبي الحسن الكرخي رحمهما الله أن كل مذهب يوجب إكفار معتقديه لا يمنع من أكل ذبائحهم، ومناكحة نسائهم لأنهم منسوبون إلى ملة الإسلام، ومتولون لها. وقد قال تعالى في اليهود والنصارى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ (المائدة، ٥١) فدل أن من يتولى ملة من الملل فهو من تلك الملة. وهذا القول يقتضي أن الشيخ أبا الحسن الكرخي يوجب تكفير بعض المختلفين من أهل[٩] هذه القبلة في باب العقاب دون إجراء أحكام الكفر عليهم.

---

(١) أ: الأنبياء عليهم السلام.
(٢) ب: + واعتقادها كفر.
(٣) راجع عن هذه الملل: الشهرستاني في ملله ونحله، جـ٢، ص ٢٣٠-٢٣١، ٢٤٤، ٢٦٨، ٢٨٩ - ٢٩٤، جـ٣، ص٦٥٥، ٦٥٧، ٧٢٤، وراجع المجموع من المحيط بالتكيف للقاضي، ص ٤٢٧.
(٤) ب: + فيها.
(٥) أ: المملل!!
(٦) أ: - من.
(٧) هو الإمام الحاكم أبو سعد، وقيل أبو سعيد المحسن بن محمد بن كرّامة الجشمي البيهقي. ينتهي نسبه إلى محمد بن الحنفية. ولد في بلدة جشم ونسب إليها، ولد سنة ٤١٣هـ ومات بمكة ٤٩٤هـ.
(٨) راجع عنه بشيء من التفصيل: وفيات الأعيان، جـ٥، ص٤٠٥-٤١٥، وسير أعلام النبلاء للذهبي، جـ٦، ص٣٩١-٤٠٣.
(٩) أ: - أهل.

وأما شيوخنا رحمهم الله فإنهم قالوا : إنه لا يجوز تكفير أحدٍ بقولٍ أو اعتقادٍ ، أو ذنب ، إلا بما دل عليه دليلٌ سمعي بأنه يكفر به . والصحيح عندنا ، هو هذا ؛ لأنه إذا لم يكن إلى إكفار أحد طريق من جهة العقل فلا بد فيه من دليل سمعي . فأما ما يخرف به المقلدة من تكفير كل من خالف اعتقاد أهل بلدهم فذلك طريقة العوام .

ثم قسم شيوخنا طرق[١] السمع التي تدل على كون الذنب كفرًا ، فقالوا : هو الكتاب ، والسنة والإجماع[٢] والاستنباط ؛ لأن الكفر[٣] معلوم بالشرع . وهذه هي طرق أحكام الشرع .

فأما الكتاب ففيه النص على كثير من الأقوال والأفعال ، وأنه كفر . وكذلك السنة والإجماع . وذلك ظاهر مشهور قد تقدم التنبيه عليه .

وأما الاستنباط فعلى ضربين : أحدهما أن نعلم في ذنب أنه كفر ونعلم في غيره أنه مثله ، فنعلم فيه أنه[٤] كفر أيضًا . وذلك كعلمنا بأن نفي الصانع بالقول كفر . والاعتقاد في[٥] ذلك كالقول . فنعلم أنه كفر . والضرب الثاني : هو قياس الأَوْلى : نحو أن نعلم في ذنب أنه كفر لمعنى ، ثم نجد ذلك المعنى في ذنب آخر أبلغ من الأول ، فنعلم أنه كفر ، وذلك كالعلم بأن الاستخفاف بالشيء كفر ، والاستخفاف بالله تعالى أولى بأن يكون كفرًا . فهذه هي الطرق[٦] التي بها نعلم أن الذنب كفر /١٧٨ب ولا شبهة في أن إنكار نبوة محمد ﷺ كفر ، والرد عليه والاستخفاف بالله تعالى أولى[٧] به كفر أيضًا ؛ لأن ذلك لا يخلو من اعتقاد أنه ليس بنبي . وكذلك إنكار نبوة من شهد القرآن بنبوته أو بنبينا هو كفر . وهذا يدخل في الرد على نبينا ﷺ .

والاستخفاف بفعل من أفعاله تعالى ، نحو القرآن ، والاستخفاف بأمر من أمور الدين معلوم بأنه من الدين [١٣٤ب] ضرورة ، هو كفر ؛ لأنه لا ينفك من الاستخفاف به

(١) أ : طريق .
(٢) الإجماع في اللغة : العزم والاتفاق .
(٣) أ : التكفير .
(٤) أ : – انه .
(٥) أ : – في .
(٦) أ : الطريق .
(٧) ب : – بالله تعالى أولى .

تعالى ، وبنبينا ﷺ . وإذا كان الاستخفاف بالنبي كفرًا فضربه أو قتله أولى بأن يكون كفرًا ، أو شد الزُّنار[١] ، ولبس الغيار[٢] يكون كفرًا . فإن كان على جهة السخرية أو الهزل كان كفرًا في الظاهر . وأما في باب العقاب فسيجيء القول فيه .

وأما العزم على الكفر هل يكون كفرًا؟ فقد اختلف الشيخان فيه : فعند أبي علي يكون كفرًا على كل حال ، وعند أبي هاشم : إن شارك المعزوم عليه في الوجه الذي له يكون كفرًا كان كافرًا ، وإلاّ فلاّ . أما أبو علي فإنه يدعي[٣] الإجماع على ذلك . وأما أبو هاشم فإنه يقول : قد علمنا أن العزم دون المعزوم عليه في الاستحقاق ، فإذا كان دونه لم يجز أن يستحق به من العقاب ما يستحق بالمعزوم عليه إلا إذا شاركه[٤] في الوجه الذي له[٥] يكون كفرًا ، نحو أن لا يخلو العزم[٦] من الاستحقاق به تعالى وبالنبي ﷺ . فلو ثبت الإجماع[٧] الذي يدعيه أبو علي لكان مصروفًا إلى العزم الذي لا يخلو من الاستحقاق به تعالى أو النبي ﷺ .

وذكر قاضي القضاة أن الندم على الطاعة ، لأنها طاعة يكون كفرًا ، لأنه لا يخلو من الاستخفاف به تعالى ، ومن الاعتقاد بأنه لا يستحق العبادة .

ومن جملة ما قال[٨] أصحابنا : إنه كفر بالإجماع ، هو الجهل به تعالى ، وبصفاته وكيفية صفاته ، نحو كونه قادرًا ، وعالمًا لم يزل ، ولا يزال ، وبكل شيء . ونعني بالجهل نفي العلم به تعالى وبصفاته .

فأما الجهل ، بمعنى اعتقاد نفيه تعالى أو[٩] اعتقاد نفي صفاته ، فكونه كفرًا ظاهر .

---

(١) جاء في المعجم الوسيط ، جـ١ ، ص ٤٠٣ : تزنر القس ، شد الزنار على وسطه . أما الزنار فهو حزام يشده النصراني على وسطه ، وجمعه : زنانير .

(٢) الغيارُ : جاء في المعجم الوسيط أنه علامة أهل الذمة ، كالزنار للمجوسي ونحوه يشده على وسطه ، جـ٢ ، ص٦٦٨ .

(٣) أ : + على .

(٤) أ : شارك .

(٥) أ : – له .

(٦) أ : + لمن الاستحقاق إلى العزم الذي لا يخلو .

(٧) أ : – فلو ثبت الإجماع الذي .... أو بالنبي ﷺ .

(٨) ب : ما قاله .

(٩) في ب : و .

قالوا : وإنما قلنا إن الجهل ، بمعنى نفي العلم به وبصفاته تعالى ، كفر لإجماعهم على[١] أن الشك في ذلك[٢] بعد وجوب معرفته والتمكن منه كفر . وإنما[٣] كان كفرًا لأنه جهل به تعالى وبصفاته ، لا من حيث إنه شك .

يبين هذا أن من لا يعرف الشيء ، فيكلفه التوقف في كونه أو أن لا يكون ، وهو شك[٤] في ذلك . فإذا وجب عليه ذلك ، فكيف /١٧٩أ يكون كفرًا منه . ولكن[٥] لما كان الشك يقترن به نفي العلم بما ذكرنا بعد وجوبه كان كفرًا . ولأن العلم بصفاته تعالى وكيفية صفاته أصل للعلم بحكمته تعالى ، والعلم بحكمته أصل للعلم بنبوة الأنبياء عليهم السلام وأحكام الآخرة ، وأصل لكونه تعالى مستحقا للعبادة ، فكان الجهل بذلك[٦] كفرًا من هذا الوجه أيضًا .

---

(١) أ : - على .
(٢) أ : - في ذلك .
(٣) أ : وإذا .
(٤) ب : الشك .
(٥) ب : ولكنه .
(٦) أ : به .

باب في وجوب(١) الإكفار في المذهب

اعلم أن الملل(٢) المخالفة لدين الإسلام هي مذاهب باطلة ، وهي كفر لقيام الدلالة على ذلك . فلزم في كل مذهب باطل دل الدليل على كونه كفرًا أن يقال بأنه كفر ، ولو كان من أهل هذه الملة(٣) . وإذا صح هذا لزم النظر في كل مذهب في أصول الدين اختلف فيه أهل القبلة ، مما دللنا عليه في هذا الكتاب ، أنه باطل ، هل(٤) دل الدليل على كونه كفرًا أم لا؟

فنقول : أما مذهب الفلاسفة القائلين بدين الإسلام ونبوة محمد عليه السلام ، فإنهم يقولون بأن ذاته تعالى موجبة لأفعاله ؛ فلذلك(٥) قالوا : إنه لا ينفك من أفعاله تعالى ، وإن العالم على ما عليه كان موجودا لم يزل ، ويبقى موجودًا لا يزال [١٣٥أ] وكذلك لا يجوز على الأفلاك الفساد . وهذا(٦) القول كفر لإجماع هذه الأمة على إكفار الفلاسفة القائلين بهذا المذهب(٧) لاَ جُلِّها . فمن قال بالإسلام منهم ، وخَرَّجُوا قواعد الإسلام على هذه الأصول وإجماع الأمة سابق لتخريجهم الإسلام على أصول الفلاسفة ثبت كفرهم بإجماع الأمة . ولأن القائلين بالإسلام منهم ينكرون الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، والحشر ، وإحياء المكلفين لأحكام الآخرة . وكل ذلك كفر عند المسلمين .

فأما المشبهة(٨) من هذه الأمة ، المصرحون بأن الله جسم ذو أبعاد(٩) فقد اختلف في تكفيرهم : فذهب شيوخنا إلى تكفيرهم ، واعتلوا لذلك بوجوه :

---

(١) ب : في دخول .
(٢) أ - الملل .
(٣) ب : القبلة .
(٤) أ - هل .
(٥) ب : فكذلك .
(٦) ب : فهذا .
(٧) أ : بهذه المذاهب .
(٨) نذكر بأن المشبهة صنفان : صنف شبه ذات الباري بذات غيره ، وصنف آخر شبه صفاته بصفات غيره . (راجع بالتفصيل الملل والنحل ، جـ١ ، ص٩٢ ، ٩٣ ، الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٥) .
(٩) من أبرز من قال بالتجسيم نجد هشام بن الحكم ، ومحمد بن كرام . (راجع كتابنا : فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية) .

منها أنهم جهال بالله تعالى ، والجاهل كافر . وإنما قلنا إنهم جهال به تعالى ؛ لأن العلم بذاته على التفصيل[١] هو العلم بتميز ذاته من غيره من الذوات . ومن يشرك بين ذاته تعالى وبين غيره من المحدثات ، كيف يكون عالمًا بتميز ذاته من غيره؟/١٧٩ب ، ولأنهم جهال بصفاته تعالى لأنهم إذا اعتقدوا أنه جسم لم يمكنهم أن يعلموا أنه قادر عالم لذاته .

ولقائل أن يقول : إنهم عالمون بذاته[٢] تعالى على[٣] الجملة وبصفاته ، ومقرون[٤] به وبصفاته . وإنما يلزمهم الجهل بتفصيل ذاته وصفاته . فما أنكرتم أن لا يبلغ عقابهم عقاب الكفر لأجل ذلك؟ ولأجل إقرارهم بصفاته ، ولأنهم لا يلتزمون ما يلزمهم من الجهل بتميز ذاته وصفاته ، بل يثبتون ذاته مخالفةً للمحدثات ،ويثبتون صفاته على الحد الذي يعلمه غيرهم .

فإن قلتم : إن إقرارهم بما ذكرتم معصية أخرى تضاف إلى جهلهم فكيف ينتقص به عقابهم؟ قيل لكم : إنه لا يمتنع ذلك .

ألا ترى أن المعتمد[٥] للمعصية عقابه أكثر من عقاب الجاهل بكونها معصية ، وإن انضاف إلى فعل المعصية جهله بأنها معصية . وإجماعهم على أن الجاهل به تعالى كافر لا يكون إجماعًا على أن العالم به تعالى على الجملة وصفاته ، المقر بالتوحيد وسائر أصول الدين يكون كافرًا ، لما بينا أنه لا يمتنع أن ينتقص عقابه لاقتران ما ذكرنا به[٦] .

ومنها : أنه قد ثبت أن عباد الأصنام ، وغيرها من الأجسام كفرة ، وكذلك المشبهة ؛ لأنه عابد لغير الله تعالى . وإنما قلنا ذلك لأنه ، وإن كان عالمًا به تعالى ، على الجملة ، فإن عبادته ترجع إلى ما يعتقده معبودًا على التفصيل .

---

(١) قد يقرأها البعض : على التفضيل!!
(٢) ب : لذاته .
(٣) أ : – على .
(٤) ب : ويقرون .
(٥) ب : هكذا في النسختين ، ولعلها : المتعمد .
(٦) أ : ما ذكرناه به .

ألا ترى أن من اعتقد أن[١] أباه في هذه العشرة من الرجال، ثم اعتقد في واحد منهم[٢] أنه أبوه وليس هو بأبيه، ثم شكره، فإن شكره على التفصيل يرجع إلى ذلك. وإن شكره على التفصيل يرجع إلى ذلك الذي اعتقد أنه أبوه دون أبيه؛ ولهذا قال علي عليه السلام للذي حلف بالذي احتجب بالسبع لما سأله: اكفر عن يميني. قال[٣]: لا، لأنك حلفت بغير الله. فصح أنه عابد لغير الله.

فإن قيل: إن عبدة الأصنام يعبدونها، ويعتقدون أنها غير الله تعالى. وقد حكى تعالى عنهم: ﴿وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ (يونس، ١٨)، والمشبه لا يعتقد فيما يعبده أنه غير الله، فما أنكرتم أن يكفر[٤] الأولون[٥] لذلك دون المشبه؟

قيل له: إن النصارى يكفرون بعبادة المسيح، وإن كانوا يعتقدون أنه الله تعالى، لقولهم بالاتحاد.

فإن قيل: إنهم يعتقدون أنه اتحد به الابن دون الأب، والأب هو الله تعالى، فعبدوا ما يعتقدون أنه غير الله تعالى.

قيل له: إنه لا يمكن /١٨٠أ في أكثرهم أن يعبدوا هذا التفصيل، ويقلدون في الاتحاد، ويكفرون بعبادة المسيح. ويدل على ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ﴾ (المائدة، ١٧). وظاهر الآية يقتضي أنهم كفروا لأجل هذا القول، وهو أنهم قالوا في غير الله إنه الله. فيلزم في كل من قال في غير الله إنه [١٣٥ب] الله أن يكفر، وقد[٦] علمنا في الجسم أنه غير الله.

ومنها أن المشبه جاهل بحكمته تعالى من حيث لا يمكنه أن يعلمه عالمًا بكل شيء، وغنيًا عن كل شيء. وإذا لم يعلم حكمته لم يعلم صدق نبينا عليه السلام، ولا صدق الأنبياء. والجاهل بذلك كافر لما تقدم في الجهل به[٧] تعالى، وهو أنهم أجمعوا أن الشاك في ذلك كافر، وكذلك الشاك في حكمته تعالى، وصدق نبينا عليه السلام.

---

(١) أ: – أن.
(٢) أ: – منهم.
(٣) ب: – قال.
(٤) ب: يكفرون.
(٥) ب: – الأولون.
(٦) أ: فقد.
(٧) ب: – لما تقدم في الجهل به .... الشاك في ذلك كافر.

فإن قيل : وإن لم يعلم ما ذكرتم ، فإنه يعتقده تقليدًا ، وبالتقليد يحصل له اللطف الذي يحصل للعالم ، فما أنكرتم أن لا يكفر لذلك؟

قيل له : إن العلم بحكمته تعالى يجب من حيث يحصل به اللطف ، ويجب من حيث يتمكن به من معرفة صدق النبي ﷺ . والعلم بذلك لا يجب من حيث اللطف ، بل من حيث يتمكن به من معرفة الشرائع .

ومنها أن الأمة أجمعت على أن المشبه كافر ؛ وإنما قلنا ذلك لأن المجسم يوافقنا على أن المشبه كافر ، لكنه يقول : إنه ليس بمشبه لأنه لا يقول إنه يشبه سائر الأجسام ، بل يفارقها من وجوه .

فإن قيل : أليس في الأمة من يقول ، إن المتأول ليس بكافر . والعنبري[١] يقول[٢] : إن المختلفين في هذا الدين كلهم مصيبون ، فكيف يصح ادعاء الإجماع على ذلك؟

قيل له : إنه مع ذلك لم ينقل عن هؤلاء أن المصرح بالتشبيه ليس بكافرٍ ، ولو قال بذلك لظهر ، ولعُدَّ خلافًا . فلما لم يقل بذلك قائل صح أن الإجماع منعقد على ذلك .

ولقائل أن يقول[٣] : إن قولهم إن المتأول لا يكفر ، أو هو مصيب كالتصريح بأن[٤] المشبه ليس بكافر ، لأن قولهم جملة يتناول هذا المفصل .

قالوا :فنسلك طريقة القياس[٥] فيه ، ونقيسه على المصرح[٦] بالتشبيه ؛ لأن المجمعين ما كفروا المصرح بذلك ، إلا لأنه شبه الله تعالى بخلقه . وهذا حاصل في المجسم . وهذا يقتضي أن نتكلم في المشبه من هو ، فإن المشبه[٧] يدعي أنه ليس بمشبه .

---

(١) هو سوار بن عبد الله بن سوار بن عبد الله بن قدامة بن العنبر . من تميم ، أبو عبد الله العنبري . قاضي له شعر رقيق وعلم بالفقه والحديث . من أهل البصرة ، سكن بغداد ، وولي بها قضاء الرصافة ، وكف بصره في أواخر أعوامه . توفي ببغداد سنة ٢٤٥هـ = ٨٦٠م . (راجع تاريخ بغداد (٢١/٩) ، والزركلي ، جـ٣ ، ص١٤٥ . وفي الأعلام للزركلي وجدنا شخصيتين أخريين تحت اسم "العنبري" . راجع الأعلام ، جـ٤ ، ص١٩٢ ، جـ٧ ، ص٢٥٨) .

(٢) أ : - يقول .

(٣) ب : - أن يقول .

(٤) ب : في أن .

(٥) لاحظ أن القياس في المنطق هو قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر . أما أهل الأصول فالقياس عندهم هو إبانة مثل حكم المذكورين بمثل علته في الآخر . وقيل هو ما يمكن فيه ضابطة ، عند وجود تلك الضابطة يوجد هو . (انظر الإحكام للآمدي (٢٦٩/٤) والتعريفات للجرجاني ، ص٣٣٢ ، ٣٣٣) .

(٦) أ : المصرحة .

(٧) أ : المجسم . هذا مع ملاحظة أن عنوان الفصل التالي هو القائل بالتجسيم!! ، "المحقق" .

فصل في أن القائل بالتجسيم مشبه لله تعالى

اعلم أن للمجسم أن يقول : لست بمشبه لله تعالى ؛ لأن التشابه لا يقع بين الأجسام لاشتراكها في الجسمية ، وإنما يقع التشابه في الحلية والصورة والشكل ، ألا ترى أن زيدًا إذا كان يشبه عمرًا فيما ذكرنا صح أن يقال : إن أحدهما يشبه الآخر . ومتى اختلفا فيما ذكرنا لم يصح أن يقال إنهما شبيهان[١] ؛ ولهذا إذا قال الواحد : زيد يشبه الفيل لم يصدقه أحد من العقلاء في ذلك ، وإن كان زيد جسيمًا كالفيل لما اختلفا في الصورة والشكل . وإذا صح هذا لم يكن مَنْ وصف الله تعالى بأنه جسم مشبهًا حتى يقول : إنه يشبه الأجسام في الحلية والصورة والشكل . وإذا لم يقل فيه تعالى بذلك لم يكن مشبهًا .

والأصل في هذا الباب أن يقال : إن المشبه للشيء بالشيء هو الذي يقول : إن ذات هذا كذات هذا لا يفترقان في حقيقة ذاتيهما ، ألا ترى أنه إذا قال بذلك في السوادين أو الحلوين حلاوة واحدة فإنه يصح أن يقال : يشبه أحدهما بالآخر . ويبين هذا أن التشبيه في الأصل يرجع إلى الاشتباه الذي هو الالتباس ؛ لأن الشيئين المثلين في حقيقة ذاتيهما ، كالسواد والسواد يشتبهان[٢] على المدرِك ، ويلتبسان عليه ؛ لأنه متى رآهما في محلين ثم غاب عنهما ، ثم رآهما جوَّز ، في كل واحد منهما أنه هو الذي كان في المحل الآخر إذا جوز الانتقال عليهما . فلما اشتبها عليه[٣] صح أن يقال[٤] : إنهما متشابهان ، وأن أحدهما يشبه الآخر . فعلم أن الأصل في التشابه هو الاشتراك في حقيقة ذاتيْ الشيئين . ثم قد يُعْترض على [١٣٦أ] المشتركين في حقيقة الذات أعراض[٥] متماثلة ومختلفة .

أما المتماثلة فكالسوادْين إذا طرآ على المحلين المتساويين في الشكل . فإذا قيل فيهما إنهما مشتبهان[٦] أفاد أنهما مثلان في ذاتيهما وفي أعراضهما . وأما المختلفة

(١) ب : مشتبهان .
(٢) أ : – يشتبها .
(٣) أ : – عليه .
(٤) أ : – أن يقال .
(٥) أ : اعتراض ، ولعلها اعتراضات ، "المحقق" .
(٦) ب : يشتبهان .

فكالسواد[١] والبياض إذا طرآ على المحلين المتساويين في الشكل فإنه يقال : إنهما لا يشتبهان ، أي لا يشبه العرض الذي في هذا العرض الذي في الآخر . فأما ذاتيهما[٢] فمشتبهة[٣] . وكذلك هذا في كل مثلين في الذات إذا اقترن بأحدهما قرينة : إما راجعة إلى النفي أو الإثبات ، نحو الحالة أو الحكم أو غير ذلك .

وقيل فيهما إنهما مفترقان[٤] ، أو لا يشتبهان . فمعناه أن ما اقترن /١٨١أ بأحدهما لا يشبه ما اقترن بالآخر[٥] . فأما ذاتيهما[٦] فمشتبهة . فإذا صح هذا ، فمتى قيل في زيد إنه أشبهه عمرا ، إذا كانا مثلين في الحلية واللون والشكل ، فذلك صحيح ؛ لأن ذاتيهما متماثلة وما فيهما من الأعراض متماثلة ، ومتى كان في أحدهما عرض ليس في الآخر .

وقيل : هما مفترقان ، فمعناه أن العرض الذي في أحدهما لا يشبه العرض الذي في الآخر ، ألا ترى أنه يقال : إنهما مشتبهان في كل وجه إلا في هذا .

وإذا قيل : زيد لا يشبه الفيل ، فمعناه أن شكله وصورته ولونه وعظمه ، التي هي أعراض في الفيل ، لا تشبه أعراض زيد . فأما ذاتيهما فمشتبه لأن كل واحد منهما جسم ذو أبعاد ، ألا ترى أنه يقال : زيد يشبه الفيل في الجسمية؟ وإذا صح هذا فالمجسم قائل بأن حقيقة ذاته تعالى ، التي هي الحجمية ، والجسمية ، مثل حقيقة سائر الأجسام . فقد يشبه ذاته بذوات الأجسام . فإذا قال : إن الأعراض التي في ذاته لا تشبه الأعراض التي في سائر الأجسام ، وأعراض الجسم هي غير الجسم ، فكأنه قال : إن ذاته تعالى تشبه ذوات الأجسام المحدثة ، لكن أشياءً أخر لا تشبه أشياء أخر . وهذا لا ينجيه من القول بالتشبيه إذا وصف غير[٧] الله تعالى أنه لا يشبه أشياء أخر . وهذا إذا وصف ذاته بأنه يشبه الأشياء المحدثة ؛ فصح أن المجسم مشبه .

---

(١) ب : كالسواد .
(٢) أ : أما ذاتهما .
(٣) ب : فمشتبه .
(٤) ب : يفترقان .
(٥) ب : به الآخر .
(٦) أ : ذاتهما .
(٧) ب : – غير .

فصـــــل :

فأما المجبرة فإن شيوخنا كفروهم . حكى قاضي القضاة عن أبي علي أنه قال : المجبر كافر ، ومن شك في كفره فهو كافر ، ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر . قال[١] ثم بين ذلك أبو علي ، فقال : إذا شك في كفر المجبر[٢] ، لشكه في كونه تعالى عادلاً كفر . فأما إذا شك[٣] في كفره لأنه[٤] لم ينظر في الأدلة على كفر المجبر[٥] ، فإنه لا يكفر لأنه توقف في موضع توقف . وكذلك من نظر في أدلة تكفيره[٦] ، فقال إنه لا دليل[٧] يدل على تكفيره ، فإنه لا يكفر . واعتلوا لتكفيرهم[٨] بوجوه :

منها : أنهم جاهلون بالله سبحانه من حيث سدوا على أنفسهم طريق[٩] معرفة ذاته ، وهو نفيهم المحدث في الشاهد على ما حكينا هذا الطريق عنهم في أول الكتاب .

ثم سألوا أنفسهم ، فقالوا : أرأيتم لو سلكوا في طريق[١٠] معرفته تعالى طريقة من يستدل[١١] على إثبات ذاته تعالى بأن العالم محدث ، فلا يخلو : إما أن يحدث مع الجواز أن يحدث ، أو مع وجوب أن يحدث /١٨١ب على حسب ما نذكره نحن أنه الطريق[١٢] الصحيحة في إثباته تعالى .

ثم قالوا : إنه لا يمكنهم سلوك هذه الطريقة أيضًا ؛ لأن القدْرَ الذي يصح [١٣٦ب] أن يعلموه به ، أنه لا بد في حدوثه من أمرٍ ما ، ثم لا يمكنهم أن يعلموه قادرًا ، مختارًا لنفيهم الفاعل في الشاهد الذي العلم به طريق إلى العلم بأن الفاعل لا بد أن يكون قادرًا مختارًا .

---

(١) ب : – قال .
(٢) أ :– المجبرة .
(٣) أ : أشك .
(٤) أ : لا .
(٥) أ : على كفره .
(٦) أ : الأدلة بكفره .
(٧) أ : لا دلالة .
(٨) ب : لكفرهم .
(٩) ب : طرق .
(١٠) ب : – طريق .
(١١) ب : استدل .
(١٢) ب : الطريقة .

ولقائل أن يقول : إنا بينا من[١] قبل أن طريقتكم في إثبات الفاعل في الغائب طريقة مدخولة ، وأن الطريقة الصحيحة هي الثانية ، فمتى سلكها المجبر صح أن يعرف ذاته تعالى .

وأما قولكم إنه سد على نفسه طريقة العلم بالقادر المختار لنفيه الفاعل المختار في الشاهد قيل لكم : إن تصور الفاعل المختار مركوز في العقل ، فنفيه في الشاهد لا يخل بالعلم بتصوره[٢] خصوصًا ، وقد بينا في أول هذا الكتاب أن العلم بأن الواحد منا فاعل مختار هو[٣] علم ضروري ، وأنهم مكابرون في قولهم : إن العبد ليس بفاعل لتصرفه .

ومنها أنهم لإضافتهم القبائح إلى الله سبحانه ، سدوا على أنفسهم طريق معرفة صدقه تعالى وصدق نبيه ﷺ . فكفروا لجهلهم بصدقه ، وصدق نبيه ﷺ ؛ لأن ذلك كفر بإجماع الأمة . والدليل على هذا الإجماع إجماعهم على الشاك في ذلك حسب ما ذكروه في الجهل بذاته تعالى .

ولقائل أن[٤] يقول : إنهم معتقدون[٥] صدقه تعالى في أخباره تعالى ، وصدق رسوله ، وصحة شرائعهم ، وإنما يلزمهم ما ذكرتم ، مع أنهم لا يلتزمونه . فما أنكرتم[٦] أن ينتقص عقابهم لذلك على ما قررنا مثل هذا؟

ومنها أن المجبر أضاف إلى الله تعالى معنى الظلم ، ألا ترى أنهم يقولون : إنه يخلق في العبد الفعل ، ويعذبه عليه ، وذلك ظلم . فمن[٧] أضاف إلى الله تعالى معنى الظلم فإنه يكفر ، وإن لم يصفه بأنه[٨] ظلم ، ولا وصفه تعالى بأنه ظالم .

ألا ترى أن الأخرس إذا اعتقد أنه تعالى يفعل الظلم فإنه يكفر ، وإن لم يصفه بأنه ظالم ولا وصفه . والأعجمي إذا قال فيه تعالى إنه ظالم ، وظن أن ذلك مدح له تعالى

---

(١) ب : – من .
(٢) أ : تصوره .
(٣) ب : – هو .
(٤) ب :– ان .
(٥) ب : يعتقدون .
(٦) أ : – فما أنكرتم .
(٧) ب : ومن .
(٨) أ : فإنه .

فإنه لا يكفر . فصح أن الكفر في ذلك متعلق بإضافة معنى الظلم ، ولم يصفه بأنه ظلم ، ولا أن فاعله ظالم أنه يكفر .

أما قولهم : إن الأخرس يكفر /١٨٢أ إذا اعتقد أنه تعالى يفعل الظلم ، قيل لهم[١] : إن ذلك الأخرس يعتقد فيما يضيفه إلى الله تعالى أنه ظلم ، والمجبر يعتقد[٢] ذلك ولا يصفه به .

فإن قلتم : إنه ، وإن لم يلتزمه ، إلا أنه يلزمه لأجل مذهبه .

قيل لكم : فإذًا الكفر[٣] يلزمهم على مذهبهم وإن لم يلتزموه[٤] فقد كفرتموهم بما يلزمهم ، لا بما يلتزمونه . وليس هذا من مذهبكم .

فصـــــل :

فأما الصفاتية[٥] القائلون بأن صفات الله تعالى قديمة كالقدرة والعلم إلى غير ذلك ، فقد كفرهم أصحابنا لذلك . قالوا : لأنهم أثبتوا قدماء غير الله تعالى . وأجمعت الأمة على أن من أثبت قديمًا غير الله تعالى فهو كافر . قالوا : ولا ينفعهم قولهم : إنها لا هي الله ولا غيره ؛ لأن الاعتبار بالمعنى دون اللفظ . فإذا علمنا أنهم أثبتوا قديمًا غير الله تعالى في المعنى لم ينفعهم اللفظ .

ولقائل أن يقول : إنكم حكيتم الإجماع على الإطلاق من غير أن تُفصِّلوا كيفية إجماعهم على تكفير[٦] من قال بهذا القول . ولا يمتنع أن يكون المجمعون إنما كفروا من أثبت قديمًا غير الله تعالى واجب الوجود بنفسه ؛ لأنه متى قال ذلك فقد أثبت له مِثْلاً ، ومن أثبت له تعالى مِثْلاً ، فقد كفر . فإذا كان إجماعهم على هذا الوجه لم يلزم لهذا الإجماع أن يكفر من أثبت قديمًا غير الله تعالى على الإطلاق ، بل يجب أن يعلل تكفيرهم له . فكل من وجد فيه علة التكفير كفر[١٣٧أ] وإلاّ فلاَ .

---

(١) ب : – لهم .
(٢) ب : والمجبره لا يعتقدون .
(٣) أ : – الكفر .
(٤) أ : يلتزمونه .
(٥) يقصد المعتزلة بالصفاتية كلا من أهل السنة والأشاعرة والمشبهة والكرامية ، ومن سار على رأيهم في علاقة الذات بالصفات .
(٦) ب : عكس .

ومعلوم أن هؤلاء ما أثبتوا صفاته تعالى قديمة واجبة للوجود بذاتها ، بل قالوا : هي قديمة موجودة بغيرها ، وهو ذاته تعالى ؛ ولهذا يقولون إنها قائمة بذاته تعالى .

فإن قالوا : إنهم إذا أثبتوها قديمة لزمهم أن تكون واجبة الوجود بذواتها قائمة بأنفسها .

قيل : ليس الأمر كذلك ؛ لأنهم ما أثبتوها موجودة بنفسها ، فلم تكن قديمة بنفسها ، بل بغيرها . فلم يلزمهم ما ذكرتم . ويقال لهم : أليس قد أثبتم أنتم[١] أحواله تعالى بكونه قادرًا عالمًا ، إلى غير ذلك ، ثابتةً له تعالى لم تزل ، فيلزمكم[٢] أن تكون قديمة .

فإن قالوا : إن الأحوال ليست بذوات ، فلم يلزمنا أن تكون موجودة ولا قديمة .

قيل لهم : هذا امتناع من العبارة ، وفي المعنى أثبتم أمورًا ليست هي ذاته تعالى ، ثابتة لم تزل . والانفصال الصحيح من هذا الإلزام أن تقولوا : إنا أثبتنا أمورًا تابعة[٣] لذاته غير مستقلة بنفسها /١٨٢ب في الثبوت . فلم يلزمنا أن تكون قديمة ؛ لأنها ليست قائمة بذواتها ، فكذلك[٤] عذر هؤلاء .

فصـــل:

وأما المقلد للإسلام فقد اختلفوا في تكفيره ، وينبغي أن يكون الخلاف فيه راجعًا إلى أن عقابه هل يستحق على حد عقاب الكافر؟ إذ لا يصح أن يختلفوا في أنه هل تثبت[٥] له أحكام المسلمين؟ إذ لا شبهة في أنه يحكم له بذلك . ودلائل السمع تدل عليه ، كقوله تعالى : ﴿وَلاَ تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾(النساء ، ٩٤) . والسلم هو الاستسلام ، أي لا تقولوا لا نحكم بإسلامه لتغتنموا ماله . وقوله ﷺ : "فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم" وفي آخر الحديث "وحسابهم على الله تعالى"[٦] يعني أنه ، ﷺ ، أمر أن يقتصر منهم على ظاهر

---

(١) أ : - أنتم .
(٢) ب : أفيلزمكم .
(٣) في أ : إنها تابعة (أ : - أثبتنا أمورًا) .
(٤) أ : وكذلك .
(٥) أ : ثبت .
(٦) البخاري ، كتاب الإيمان ، (باب ١٧ ، رقم ٢٥ ، كتاب الصلاة ، باب ٢٨ ، رقم ٣٩٢) .

الإقرار، ثم حسابهم على الله تعالى في ذلك الإقرار. فلو لم يكن في المقرين من لا يقر عن علم لما قال ذلك.

وقوله ﷺ: "من صلى إلى قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو منا، له ما لنا وعليه ما علينا"[١] واحتج من قال: إن حكمه في العقاب كحكم الكافر بأنه جاهل بالله تعالى وبرسوله ودينه. والجاهل بذلك كافر على ما تقدم.

ولقائل أن يقول: إنه كذلك، لكنه مصدق، مقر بحقيقة[٢] دين الإسلام، فما أنكرتم أن ينقص[٣] عقابه لذلك. وقد قررنا هذا من قبل.

فصـــــل في الخوارج، فلِمَ يكفرهم أصحابنا؟

قالوا: لأنهم لم[٤] يرتكبوا إلا التبري من علي ﷺ، وعثمان رضى الله عنهما، وأن مرتكب المعصية كافر، ودانوا بقتل مخالفيهم. فأما التبري من علي وعثمان، رضي الله عنهما، فلم يدل دليل على أن ذلك كفر.

فإن قيل: أليس ردوا على الرسول ﷺ بتوليهما، فهلا كفرتموهم لذلك؟

قيل: إن أمره ﷺ بتوليهما ليس على الإطلاق، بل ينبغي أن يكون مشروطًا بتمسكهما بطاعته تعالى[٥]. وقد اشتبه على الخوارج تمسكهما بطاعته تعالى، فتمسكوا فيها بأمر آخر عنه، ﷺ، وهو التبري ممن عصى الله تعالى بمعصية كبيرة، وكذا هذا في تكفير من ارتكب الكبائر. وإنما قتلوا مخالفيهم لهذا الوجه أيضًا تمسكًا بظاهر أمر آخر من أوامر الله /١٨٣أ ورسوله ﷺ؛ فسلموا بذلك من الرد على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة باب ٢٨، رقم ٣٩١ و ٣٩٢، الترمذي، كتاب الإيمان، ٢٥٣٣، النسائي، كتاب تحريم الدم ٣٩٠٤، أحمد في المسند، رقم ١٢٥٨٣.

(٢) ب: بحقية.

(٣) ب: ينتقص.

(٤) أ: لا.

(٥) ب: بطاعة الله تعالى.

فصـــــل :

فأما المرجئة فلم يكفرهم أصحابنا ، قالوا : لأنهم موافقون لنا في جميع قواعد الإسلام : من التوحيد ، والعدل ، والنبوات [١٣٧ب] ولم يسدوا ، بما ذهبوا إليه ، طريقًا من طرق[١] معرفة[٢] أصول الدين فواته يوجب الكفر . وأثبتوا خطابه تعالى دليلاً ، ولم يذهبوا مذهبًا يبطل كون خطابه دليلاً ، ولم يضيفوا إليه تعالى فعلاً قبيحًا .

وإنما قلنا ذلك لأنهم قالوا : إنه تعالى عني بأي[٣] الوعيد الكفار ، ولم يبين لنا أنه عني به الفساق ؛ لأن[٤] الغرض به التخويف . وذلك يحتمل مع منع هذا البيان . قالوا : وأما التكليف فإنه تعالى يريد من المكلف الأفعال . فلا بد من بيانٍ لتنزاح علة المكلف .

وما[٥] قالوه يجري مجرى الخطاب باللفظ المشترك ، مع إرادة أحد المعنيين . وهذا يلزم عليه تجويز التعمية . وإذا لم يلتزموا[٦] تجويزها لم نحكم بأن ما ذهبوا إليه كفر .

وإنما قلنا إنهم لم يضيفوا إليه فعلاً قبيحًا ؛ لأنهم لم يقولوا عني الفساق بالوعيد ولم يعذبهم ، فيكونوا قد أضافوا إليه الكذب ، وأثبتوا خطابه دلالة . وإن ألزمهم[٧] أن لا تكون دلالة لتجويزهم فيه شرطا لم تثبته . وإذا لم يلتزموه سلموا عن الكفر .

---

(١) أ : طريق .
(٢) أ : - معرفة .
(٣) أ : - بأي .
(٤) أ : ولأن .
(٥) ب : فما .
(٦) ب : يلزموا .
(٧) ب : لزمهم .

باب
في أن التأويل لا يمنع من الإكفار

اعلم أن الإكفار[١] هو أن يذهب إليه مذهبًا خطأً ، ويحتج له بظاهر الكتاب والسنة ، واختلفوا في ذلك .

فمنهم من قال : إن التأويل لا يمنع من كون المذهب خطأً ، ويمنع من الإكفار به . وقال "العنبري" : نمنع من كونه خطأً أيضًا . . والذي يدل على أنه لا يمنع منهما[٢] أنه لا يخرج المذهب من كونه خطأً وذنبًا ؛ لأن الجهل لا يتغير بذلك ، ولا يخرج من كونه جهلاً ، ولا الخبر عن[٣] كونه كذبًا . وانضمام التأويل الفاسد إلى المذهب الفاسد يزيد في المعصية ولا يصير للمكلف عذر في ترك النظر الصحيح ؛ لأنه مكلف بالبحث في الأدلة والتأويل الصحيح ، فلا يجوز أن ينتقص[٤] عقابه بذلك .

فإن قيل : أليس المعصية – مع العلم بأنها معصية – يكون أعظم[٥] من ارتكابها مع الاعتقاد بأنها ليست معصية ، كما أن[٦] وطء الأجنبية مع العلم بأنها أجنبية يكون أعظم من وطئها مع الاعتقاد بأنها امرأته .

أجاب عنه أصحابنا ، فقالوا : قد بينا أن مع التأويل تقع المعصية على الوجه الذي له[٧] يكون كفرًا ، ولا يتغير به . والذي ذكرتموه هو من أفعال /١٨٣ب الجوارح التي يعظم عقابها ، مع العلم بها ، ومع الجهل يخف . وليس كذلك الاعتقادات ؛ لأنه يصح أن يكون العلم[٨] بفسادها شرطًا في عظمها . فأما وطء الأجنبية فالشرط في كونه زنى هو العلم بأنها أجنبية ، وذلك يتغير بالجهل بأنها امرأته .

---

(١) ب : التأويل .
(٢) ب : منها .
(٣) ب : + ذلك من .
(٤) ب : ينقص .
(٥) في أ : يكون أعظم عقابا منها مع الجهل بأنها معصية .
(٦) ب : – كما أن .
(٧) أ : – له .
(٨) أ : – العلم .

وألزموهم أن لا يكون الإلحاد كفرًا ؛ لأن للمتمسك به تأويلاً فيه ، وهي الشبه[١] العقلية .

ولقائل أن يقول : إنا نجد في عقولنا أن الفعل مع الاشتباه بأنها[٢] معصية ، والاعتقاد مع الاشتباه بأنه صواب أخف عقابًا من الإقدام عليه مع العلم بأنه قبيح وفاسد .

ويجوز أن يكون الفعل أعظم عقابًا لأجل وقوعه على وجه ، ثم تقترن به قرينة ، فيخف عقابه لذلك ، وإن لم يتغير عن ذلك الوجه لأجل القرينة . وإذا جاز هذا لم يمتنع أن يخف عقاب من اعتقد مذهبًا خطأ ، لأجل الاشتباه عليه بظاهر كتاب ، أو سُنَّةٍ أو شبه عقل . ثم يقف الأمر بعد ذلك [١٣٨أ] على دليل في كونه كفرًا .

وعلى هذا ينبغي أن يقال : إن الملحدة يخف عقابها لأجل الشبهة التي يتعلقون بها من جهة العقل . لكن الدليل ، قد دل على أن مذهبهم[٣] كفر ، فلم يتصرف عن الدليل في ذلك لأجل شبههم . وينبغي لشيوخنا أن يدلوا على كون المذهب كفرًا مع التمسك به لتأويلٍ حتى يصح قياسه على مذهب هو كفر من دون تأويل .

وليس يمتنع أن يقال : إن المتأول ، إذا كثر عليه الشبهات والخواطر على كون مذهبه خطأ فلم ينصرف ولم يراجع النظر ، بل أصر على ذلك فإنه يجري مجرى المعاند فيه ، فلا ينفعه التأويل .

---

(١) ب : الشبهة .
(٢) لعل الصحيح : بأنه .
(٣) أ : مذاهبهم .

باب
القول في التفسيق

اعلم أنه لا طريق إلى العلم بأن المعصية فسق من جهة العقل ؛ لأنه لا يعرف به مقادير الاستحقاق بالمعاصي ، فنعرف به كونها كبيرًا أو صغيرًا . وليس الطريق إلى ذلك إلا السمع من كتاب أو سُنَّة معلومة أو إجماع .

فأما الكتاب فقد دل على كثير من المعاصي بأنه كبير ، نحو قوله تعالى في أكل أموال اليتامى : ﴿إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ (النساء ،٢) ، وقال تعالى في الإفك : ﴿وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ (النور ، آية١٥) ، إلى غير ذلك من النصوص على[1] أمثال ذلك .

وكذلك كل ما ورد القرآن فيه بحد على وجه النكال والعذاب ، كسرقة عشرة دراهم من حرز/١٨٤أ . قال تعالى : ﴿جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ﴾ (المائدة ، ٣٨) . وقال تعالى في الزانيين : ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور ، ٢) وقطع الطريق والقذف .

فأما ما يجب فيه التعزير[2] فذلك لا يدل على كونه كبيرًا ؛ لأن التعزير يجب على وجه التأديب . فيجب أن يشرع في كل معصية : كبيرةً أو صغيرةً .

وأما السُنة المعلومة فنحو ما ورد به السُنة من عقوق الوالدين ، والزنى وشرب الخمر .

وأما أخبار الآحاد فإنها تفضي إلى الظن ، فلا نعلم بها كون المعصية كبيرةً ، لكنا تعبدنا في الفسق بأحكام ، نحو رد الشهادة ، والعزل عن القضاء ، فيكون لأخبار الآحاد مدخل في ذلك من هذا الوجه .

وأما الإجماع فهو ما اتفقوا عليه من أن الخروج على إمام العدل فسق ، وذكر الفقهاء أن الأمة أجمعت على أن ترك الصلاة المفروضة حتى يخرج وقتها من غير عذر هو فسق .

---

(١) أ : إلى .

(٢) التعزير : هو التأديب دون الحد ، وأصله من الْعَزْر وهو المنع . (التعريفات للجرجاني ، ص ٨٥) .

وأما طريقة القياس فقد نعلم بها كون الفعل فسقًا بطريقين[١] أحدهما أن نعرف العلة التي كانت بها معصية[٢] والثاني : قياس الأولى .

أما الأولى : فقد ذكر قاضي القضاة في مثاله[٣] سرقة عشرة دراهم من حرز ، وغصب عشرة . قال : فنعلم أن غصبها فسق لأن المضرة بها فسق[٤] .

ولقائل أن يقول : إنا لا نعلم في سرقة[٥] عشرة دراهم إنما[٦] كان فسقًا ، لأنه مضرة بهذا القدر . ويجوز أن تكون العلة فيها هي كونها سرقة ومضرة بهذا القدر[٧] ؛ إذ لا يمتنع أن تكون السرقة أدخل في كونها[٨] مفسدة في الدين من الغصب .

ومثال الثاني : سرقة عشرة دراهم من إنسان ، وقطع عضو من أعضائه فإنا نعلم من جهة قياس الأولى أن قطع عضوه[٩] أولى بكونه فسقًا ؛ لأنه أعلى منه في المضرة ، وأدخل في المفسدة . قال : ولهذا نعلم أن قتل الخارجي المسلم أعظم عقابًا من سرقة ماله ، فكان أولى بكونه فسقًا . واعلم أنا نجوز ، فيما عدا [١٣٨ب] ما دل عليه الطريق[١٠] التي ذكرنا ، على أنه فسق أنه يكون فسقًا . ولا يجب على الحكيم أن يدلنا على كل فسق بأنه فسق ؛ لأنه تعالى لو عرفنا ذلك لعلمنا أن ما عداه صغير . وفي تعريف الصغائر مفسدة ؛ لأن تعجل[١١] اللذة من دون مضرة يدعونا إلى فعله ، فلا بد من صارف ، وهو تجويز كونه كبيرًا . فأما نقصان /١٨٤ب الثواب به فلا يعتد به العقلاء في مقابلة اللذة المعجلة . فلزم ، في الحكمة ، أن لا يعرفنا تعالى كل فسق .

---

(١) أ : بطرقين .
(٢) أ : – التي كانت بها معصية ، فتعدى إلى فعل آخر كونه فسقًا بتلك المعصية .
(٣) أ : مثال .
(٤) ب : سفق!! .
(٥) ب : – سرقة .
(٦) أ : انه .
(٧) أ : القدرة .
(٨) أ : كونه .
(٩) أ : عضو .
(١٠) ب : الطرق .
(١١) أ : تعجيل .

فأما الأنبياء عليهم السلام فإنهم لا يعرفون كون المعصية صغيرًا ما لم تقع منهم . وقد دل السمع على جواز وقوع الصغائر منهم ، كقوله تعالى : ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ (طه ، ١٢١) . هذا إذا لم تكن المعصية منفرة عنهم . فأما إذا نفرت عنهم لم يجز أن يفعلوها .

باب
القول في المنزلة بين المنزلتين

اعلم أن المراد بذلك أن للفاسق منزلة متوسطة بين منزلة المؤمن الصالح ، وبين منزلة الكافر في الاسم والحكم .

أما الاسم : فإنه لا يسمى مؤمنًا على جهة المدح[١] ، ولا يطلق ذلك فيه لأنه يوهم المدح ، ولا يسمى كافرًا . ولا عبرة من الأسماء التي تفيد الكفر ، كقولنا : مشرك ومنافق . وسمي مؤمنًا على جهة[٢] التقييد بأنه مؤمن بالله تعالى . وسمي فاسقًا ، وفاجرًا ، وغير ذلك من الأسماء التي تفيد الفسق .

وأما الحكم فإنه لا يمدح ولا يعظم كالمؤمن الصالح . ويلعن ويذم[٣] ونتبرأ منه ولا تقبل شهادته ، ولا يؤهل للإمامة والقضاء ، وإن كان عالمًا ، ولا تقبل روايته وإن كان محدثًا . ومع هذا يرث من المؤمن ويرثه[٤] المؤمن ، وتزوج منه المسلمة . وإن مات يغسل ، ويصلى عليه ، ويدفن في مقابر المسلمين . وإن كان باغيًا فإنه لا يُبدأ بالقتال ، ولا يبتغى إذا ولى منهزمًا ، ولا يجاز[٥] عليه إن كان مجروحًا ، ولا تجري عليه أحكام الكافر ، ولا تضرب عليه الجزية كأهل الذمة ، ولا يقتل إذا لم يتب كالمرتد ، ولا تجري عليه أحكام المرتد ، ولا يحارب ، ولا يُسْبىَ ماله وذريته .

والمخالفون لنا : المرجئة ، والخوارج ، وبعض الزيدية .

فالمرجئة يقولون : إنه يستحق المدح والتعظيم بإيمانه كما يستحق المؤمن الصالح ويذم ويلعن بفسقه .

والخوارج يقولون : إنه كافر في الأسماء ، فيطلقون عليه اسم الكافر والمشرك وغيرهما من الأسماء ، وحكمه حكم الكافر[٦] .

---

(١) في النسخة ب : لا يسمى مؤمنًا إلا من جهة اللغة .
(٢) ب : - جهة .
(٣) ب : - ويذم .
(٤) أ : ويرث من .
(٥) أ : ولا يجوز ، ولعلها يجهز عليه .
(٦) ب : الكفار .

وقال بعض الناس : إنه منافق ، ويحكى هذا[1] القول عن الحسن البصري .

والزيدية يقولون : إنه كافر نعمة ، ولا تجري عليه أحكام الكفار .

قال أصحابنا : وهذه الأسماء هي أسماء دينية ينبغي أن يعرف معناها في الدين ، ثم نطلق ، على من ثبت فيه ، معانيها . وقد بينا معانيها من قبل ، وفصلوا بين هذه الأسماء والأسماء الشرعية . وقالوا : الأسماء الشرعية هي ما يعرف معناها بالشرع : كالصلاة والصوم وغيرهما ، والأسماء الدينية تعرف معانيها بالعقل كاستحقاق المدح والثواب والذم والعقاب بالطاعة والمعصية ، ثم تنقل لها الأسماء من اللغة /١٨٥أ .

والمرجئة يأبون النقل من اللغة إلى الشرع . والدين ينبغي أن يدل على أن هذه الأسماء منقولة إلى هذه المعاني[2] في الدين .

(١) أ : ويحكون القول .
(٢) أ – المعاني .

باب
الدلالة على أن هذه الأسماء
منقولة إلى هذه المعاني في الشرع

أما جواز النقل فظاهر ؛ لأن وضع الاسم لمعنى كان باختيار[١] ، فجاز نقله عنه ووضعه لمعنى آخر . وحسن ذلك [١٣٩أ] لأنه تعالى تعبدنا بأحكام مختلفة في المكلفين على ما قدمناها . فحسن أن ينقل كل[٢] واحد في الدين اسمًا يعرف به ، وتجري عليه تلك الأحكام ، والدليل على أنها منقولة إلى الدين .

أما قولنا مؤمن فإنه ورد في القرآن على جهة المدح والتعظيم . قال الله تعالى في الأنبياء كلهم[٣] عليهم السلام : ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾(الصافات ،٨١ ، ١١١) ، وقال تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ إلى قوله : ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (الأنفال ، ٢-٤) . وقال تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ قبل قوله : ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا﴾ إلى قوله : ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ (الحجرات ، ١٥-١٧) فبين من المؤمن بذكر أفعاله . ثم قال : ﴿أولئك هم الصادقون﴾ (الحجرات ، ١٥ ، الحشر ، ٨) ، أي في دعواهم الإسلام والإيمان . والفاسق لا يستحق المدح ، فلا يصح مدحه باسم[٤] المدح الذي هو قولنا : مؤمن . ولأن هذا الاسم يجري عليه في جميع الأحوال على[٥] الحقيقة سواء نام أو مات . فلو كان اسمًا للتصديق لما سمي به إلا في حال التصديق كقولنا : ضارب . ولأنه لا بد لهم من القول بالنقل ، وإن قالوا إن المؤمن هو المصدق ؛ لأنه[٦] لا فرق في اللغة بين مصدق الله ومصدق للصنم بأنه إله . فكان ينبغي أن يطلق اسم المؤمن على المصدق للصنم[٧] ، وعلى المنافق لأنه مصدق . وقد قال تعالى : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة ، ٨) .

(١) ب : لاختيار مختار .
(٢) ب : الكل .
(٣) أ : – كلهم .
(٤) أ : بأسماء .
(٥) ب : في .
(٦) أ : ولأنه .
(٧) ب : بالصنم .

وأما قولنا : إيمان[١] فهو اسم لما تقدم . قال الله تعالى : ﴿حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم﴾ (الحجرات ،٧) . وليس المؤمن هو التصديق فقط ، بل العلم وأعمال[٢] الخير . وقال تعالى : ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ (يوسف ،١٠٦) . فصح أن التصديق يوجد من المشرك ولا يجوز إطلاق اسم المؤمن على المشرك . وقال : ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ (البقرة ،١٤٣) أي صلاتكم إلى بيت المقدس .

وقال ﷺ : "لا إيمان لمن لا أمان له"[٣] والتصديق يوجد مع الخيانة ، فصح أنه الإيمان الذي يمدح به ؛ لأنه هو الذي تنافيه الخيانة . وقال "ولا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن"[٤] /١٨٥ب . والزنى لا ينافي التصديق .

وقال ﷺ : "الإيمان بضع وسبعون بابًا أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله ، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق"[٥] . فصح أن اسم الإيمان يقع في الدين على كل الطاعات . ودل هذا الحديث على أنه تدخل في اسم الإيمان النوافل ، كما تدخل فيه الواجبات ، وهذا[٦] هو قول قاضي القضاة .

وعند الشيخين أنه اسم للواجبات فقط . وقال تعالى : ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾ (البقرة ،١٤٣) أي صلاتكم . ولم يفصل بين النافلة والواجبات . وكذا هذا قولنا[٧] : إسلام . وقال تعالى : ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ (الذاريات ، ٣٥ ، ٣٦) ، فدل على[٨] أنه لا فرق بين الإيمان والإسلام ، إذا كان بمعنى المدح .

وأما قوله تعالى : ﴿قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ (الحجرات ، ١٤) ، أي استسلمنا ، ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ، فإنه لا يدل إلاَّ[٩] على أن اسم الإيمان والإسلام بينهما فرق في العرف وفي أصل اللغة . وأنهم ادعوا الإيمان

---

(١) ب : - إيمان .
(٢) ب : وأفعال .
(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ، ٣ (١٣٥ ، ١٥٤ ، ٢١٠ ، ٢٥١) .
(٤) أخرجه البخاري ، كتاب الحدود ، باب (١) ، رقم ٦٧٧٢ ، كتاب الأشربة ، باب (١) رقم ٥٥٧٨ ، كتاب الحدود ، باب (٢٠) رقم ٦٨١٠ .
(٥) رواه البخاري مختصرًا . كتاب الإيمان باب (٣) حديث رقم ٩ .
(٦) أ : هذا .
(٧) في أ : هذا هو الطريقة في قولنا .
(٨) ب : - على .
(٩) أ : - إلا .

العرفي ، فرد عليهم ذلك . ودلت الآية[١] على قولنا ، وهو أن الإيمان[٢] ليس هو التصديق فقط .

ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات ،١٤) ، وإن وجد التصديق منهم . ثم بين[٣] ما تتلوه من الآيات أنه لا فرق بين الإيمان والإسلام في الدين . قال الله تعالى : ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ (القلم ،٣٥) . فدل على[٤] أن الإجرام ينافي الإسلام [١٣٩ب] ، وقال تعالى : ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران ،٨٥) ودلت الآية على أن[٥] الإسلام دين مقبول[٦] ؛ فصح أنه الإيمان[٧] .

وقال تعالى : ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ﴾ (آل عمران ،١٩) ، والإيمان دين عند الله ، فصح أنه الإسلام . ودلت أيضًا أن الدين هو الإسلام في الشرع ، وقال تعالى : ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (البينه ، ٥) . فصح أن اسم الدين يقع على الأعمال التي يقع[٨] عليها اسم الإسلام والإيمان ، فيدخل فيه النوافل كالواجبات . والخلاف في ذلك كالخلاف المتقدم في اسم الإيمان . والشيخان يحتجان بأن النوافل لو دخلت في اسم الإيمان والدين لوصف المخل بها بأنه ناقص الدين والإيمان .

والجواب أن ذلك يوهم الذم ؛ فلذلك لا يطلق في المؤمن والمتمسك بالدين ولما ثبت ذلك عند شيوخنا . قالوا : إن الإيمان يزيد وينقص ؛ لأنه لا شبهة في أن أعمال الخير/١٨٦أ تزيد وتنقص . وقال تعالى ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (التوبة ،١٢٤) ، ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ (الأنفال ،٢) .

ومخالفونا لما قالوا : إن الإيمان هو المعرفة ، وأنها مخلوقة في العبد ، قالوا : إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، وقد دخل فساد هذا في ضمن ما ذكرناه .

---

(١) ب : – الآية .
(٢) ب : – وهو أن الإيمان .
(٣) ب : – بين .
(٤) ب : – على .
(٥) أ : – أن .
(٦) ب : + عند الله تعالى . وإذا كان الإيمان دينًا مقبولاً .
(٧) ب : فصح أنه الإسلام .
(٨) أ : – يقع .

فأما الكفر فقد ذكرنا فائدته في اللغة[١] وفي الدين . والدلالة على أنه منقول مثل الدلالة لقولنا إيمان ، لأنه يطلق على[٢] النائم والميت على الحقيقة . ويفهم ذلك عند الإطلاق . وذكر الله تعالى في كتابه على جهة الذم نحو قوله تعالى : ﴿**يا أيها الكافرون**﴾ وقوله : ﴿**فإن الله عدو للكافرين**﴾ (البقرة ، ٩٨) . ولأن اسم الكفر يزول بالتوبة وتأثيرها في إزالة الذم والعقاب ، لا في إزالة الأسماء . فصح أنه يفيد استحقاق الذم والعقاب ؛ فلذلك تزول بالتوبة .

وقوله مشرك منقول في الدين إلى الذي كفر . وقد قال الله تعالى : ﴿**وإنْ أحد من المشركين استجارك فأجره**﴾ (التوبة ، ٦) والمراد بذلك كل كافر . وفهمت الأمة من قوله تعالى ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به**﴾ (النساء ، ٤٨ ، ١١٦) كل كفر[٣] .

وأما الفسق فقد ذكرنا فائدته في[٤] اللغة ، وفي الدين . والأدلة على أنه منقول إلى الدين أنه يطلق على النائم والميت ، ويخرج مخرج الذم ، قال تعالى : ﴿**بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان**﴾ (الحجرات ، ١١) . وقال تعالى : ﴿**وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا**﴾ (النور ، ٤) . فبين أن التوبة تزيل الفسوق[٥] ، وتأثيرها في إزالة الذم والعقاب لا في إزالة الاسم . فصح أنه اسم ذم في الدين ، ودل على أنه منقول إلى الدين . ويدل على ذلك أيضًا أكثر ما ذكرنا في اسم الإيمان والكفر .

وأما النفاق وقولنا منافق ، فقد تقدم فائدتهما في اللغة وفي الدين ، والدلالة على كونهما منقولين[٦] إلى ما ذكرنا ما تقدم في نقل[٧] اسم الإيمان والكفر ؛ ولهذا لا يفهم منه[٨] في الدين إلاّ من أظهر الإيمان وأبطن الكفر لا غير . وقولنا : كافر نعمة معناه ظاهر ، وهو الذي يغطي نعم الله تعالى بالكفران . وإذا صح ما ذكرنا فلنتكلم على المخالفين .

---

(١) أ : – في اللغة .
(٢) أ : – على .
(٣) في أ : ويغفر كل كفر .
(٤) ب : في أصل .
(٥) ب : الفسق .
(٦) أ : منقولون .
(٧) أ :– نقل .
(٨) أ : – منه .

باب
القول على المخالفين في المنزلة بين المنزلتين

أما المرجئة فإن عنوا بقولهم إن الفاسق مؤمن أنه ممدوح باسم الإيمان وهو مع ذلك مذموم بالفسق، فقولهم باطل بما قدمناه[١] في الإحباط /١٨٦ب والتكفير؛ لأنا بينا هناك أن الاستحقاقين يتنافيان إذا كانا من جهة واحدة.

فإن[٢] عنوا بذلك أنه يسمى مؤمنًا، بمعنى أنه متمسك بملة الإسلام وتجري عليه أحكام الإسلام ولا يمدح به، بل يفيد ما ذكرناه، فهو صحيح. وقد بينا [١٤٠أ] أن اسم المؤمن في الدين يطلق على هذين المعنيين، وهو مشترك بينهما. لكن الأمر - وإن كان كذلك - فليس لنا أن نطلقه فيهم؛ لأنه يوهم أنا نمدحه بهذا الاسم[٣].

وكما ليس لنا أن نمدحه بهذا الاسم فكذلك ليس لنا أن نوهم غيرنا أنا نمدحه به[٤]. فإن كان ثم شاهد حال، أو قرينة تدل على أنا لا نعني به إلا أنه مفارق لسائر الملل، فإنا نسميه به.

فأما من قال: إنه منافق فإن عني به أنه اسم ذم، والفاسق يستحق الذم[٥]، والأمر، وإن كان كذلك، إلا أن اسم النفاق يفيد - مع الذم - فائدة أخرى، ليست في الفاسق، وهو أنه مذموم لإبطانه الكفر. والفاسق لم[٦] يبطن كفرًا. وإن عني به أنه يستدل بارتكابه الكبيرة على أنه يبطن إنكار العقاب، وذلك كفر، لم يصح هذا الاستدلال؛ لأنه إنما كان يصح[٧] لو لم يرتكب الكبيرة، لا[٨] لإنكار العقاب. فأما إذا كان يرتكب لأغراض أغلبها تعجيل اللذة، ورجاء التوبة لم يصح. فإن قال: أليس من أدخل يده في كوة يعتقد

---

(١) أ: قدمنا.
(٢) ب: وان.
(٣) في أ: أنا نمدحه به ولا يوهم.
(٤) أ: - به.
(٥) أ: مستحق للذم.
(٦) ب: لا.
(٧) أ: له.
(٨) ب: إلا.

الناس أن فيها حية فإنه يدل بذلك[١] على أن مُدخل اليد فيها لا يعتقد ذلك؟ فكذا هذا في مرتكب الكبيرة .

قيل له[٢] : ليس هذا بنظير[٣] مسألتنا . وإنما نظيرها أن يدخل يده فيها ليظفر بألف دينار لتعجيل المنفعة بها ، وهو يرجو أن يسلم من لسعها ، أو يرجو السلامة إن لسعته بما أعده من الترياق من لسعتها . ومتى كانت الصورة كذلك جاز أن يدخل يده فيها مع اعتقاده بأن فيها حية .

فأما من قال بأنه[٤] كافر نعمة فليس كل معصية كفر بالنعمة[٥] . يبين هذا أن كفران النعمة يقابل شكر الله نعمه . وشكر النعمة ليس إلا اعتقاد وجوب تعظيم المنعم لمكان نعمه ، أو الاعتراف بنعمته . والمعصية الكبيرة ليست تنافي اعتقاد وجوب تعظيم المنعم[٦] ، بل يجوز أن يرتكبها تعجلاً للذة ورجاءً للسلامة[٧] مع اعتقاد وجوب تعظيم للمؤمن . وظهر أنه ليس بجحود للنعمة باللسان . فإن عنوا أنه يستدل بارتكابه لها على أنه لا يعتقد وجوب تعظيمه كان الجواب ما تقدم والذي يلزمهم .

ومن قال إنه منافق ، إنه إن كان هذا الاستدلال موصلاً إلى العلم بما قلتم فقولوا إنه كافر لأنه أظهر ارتكاب الكبيرة ، وإن لم يبطن[٨] /١٨٧أ كفرًا . ومتى قالوا ذلك كان دخولاً في الخارجية . وسنتكلم عليهم إن شاء الله .

وأما الكلام على الخوارج : فإن عنوا بتسميته كافرًا ، أنه مذموم لأن هذا اسم ذم والفاسق يستحق الذم ، كان الجواب ما تقدم .

وإن عنوا إن قولنا كافر اسم لمن يستحق العقاب الدائم لم يصح ، لأنه يفيد مع ذلك أنه يستحق أعظم العقاب ، والفاسق لا يستحق ذلك .

---

(١) أ : - بذلك .
(٢) أ : - له .
(٣) أ : نظير .
(٤) ب : - بأنه .
(٥) أ : للنعمة .
(٦) ب : - المنعم ، بل يجوز أن . . . . مع اعتقاده وجوب تعظيم .
(٧) في الأصل : للاسلامة!!
(٨) أ : ينطق .

وإن عنوا به أن[١] ارتكابه الكبيرة يدل على أنه منكر الصانع[٢] أو منكر للعقاب ، لم يصح لما قدمناه .

وإن عنوا به[٣] أن قولنا كافر نقل إلى من ارتكب الكبيرة لم يصح ؛ لأنه لو كان كذلك لوجب[٤] أن يسبق إلى أفهام أهل الدين من قولنا : كفر زيد أنه زنى ، أو سرق نصابًا ، أو زنى ، أو شرب خمرًا ، فبطل تسميته كافرًا . ولأن الأمة مجمعة على أنه يسمى فاسقًا ، ولم يدل دليل على تسميته بما قالوه ، ولا بما قاله غيرهم من أنه منافق ، أو مؤمن على الإطلاق . فوجب التمسك بما نقوله[٥] عليه ، واطراح ما عداه .

وإن عنوا به أنه يستحق إجراء أحكام الكفر عليه كان مخالفًا لإجماع الصحابة ، لأنهم كانوا متوافرين[٦] ولم يجروا أحكام الكفر على الزاني وغيره من مرتكبي الكبائر . ولأن أمير المؤمنين عليه السلام قاتل [١٤٠ب] البغاة ، ففصل بين قتالهم وقتال الكفار ، ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة . فصح أنه لم يجروا عليهم أحكام الكفر .

واستدل أصحابنا على أن[٧] ارتكاب الكبيرة ليس بكفر ، لقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ (النساء ، ٤٨ ، ١١٦) . فدلت هذه الآية على أن ما يغفره تعالى لمرتكبه على ضربين :

أحدهما : يشاء مغفرته وهو الصغائر .

والثاني : لا يشاء مغفرته ، وذلك غير الصغائر وغير الكفر ، وليس إلا الفسق . وبقوله تعالى ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ (الحجرات ، ٧) ، فقسم المعاصي ثلاثة أقسام ، فلا بد أن يكون الفسق[٨] غير كفر ليستقيم[٩] التقسيم . وألزموهم أن الرامي

---

(١) أ : - ان .
(٢) ب : للصانع .
(٣) ب : - به .
(٤) ب : + إلى .
(٥) ب : اتفقوا .
(٦) هكذا في النسختين ، والمقصود : كانوا متفقين ، "المحقق" .
(٧) أ : بأن .
(٨) ب : الفسوق .
(٩) أ : ليستفهم .

لزوجته بالزنى ينبغي أن يبين منه على قولهم ؛ لأنه إذا[1] كان كاذبًا فقد كفر وبانت منه ، وإن كان صادقًا فقد كفرت وبانت منه . وهذا يبطل حكم اللعان[2] ، وقضى القاضي بالفرقة بينهما . وألزموهم أن القاذف قد كفر عندكم ، فلا معنى لرد شهادته . وألزموهم أن لا يرث الفاسق من المؤمن ، ولا يرث منه المؤمن ، ولا يزوج المسلمة .

(١) ب : أن .

(٢) حكم اللعان : شهادات مؤكدة بالأيمان ، مقرونة باللعن ، قائمة مقام حد القذف في حق (الزوج) ومقام حد الزنى في حقها (الزوجة) . (التعريفات للجرجاني ، ص٢٤٦) .

باب
في ذكر شبه الخوارج والمرجئة

أما المرجئة فقد تعلقوا بأشياء ، منها أن قالوا : لو كان فعل الواجب إيمانًا وكان[١] فاعله /١٨٧ب مؤمنًا في الشرع لوصف فعل الله تعالى بأنه إيمان ، ولوصف تعالى بأنه مؤمن . إذًا الفائدة متفقة .

والجواب أن الإيمان هو فعل الواجب الذي يستحق به فاعله الثواب أو يفعل قربةً إليه تعالى ، إذ[٢] يصح أن يكون قربة إليه تعالى . وهذا في أول النظر الذي يفعله العبد قبل المعرفة به تعالى ، لأنه يستحق به الثواب ، فيصح[٣] أن يكون قربة لكون فاعله[٤] عالمًا بمن يتقرب إليه . فكل ذلك مستحيل فيه تعالى ، فلا يصح وصفه بذلك .

شبهة :

قالوا : إن أفعال العباد مختلفة الصور والذوات . فلو كانت إيمانًا أو دينًا لوصف الإيمان بأنه مختلف ، وأن الدين مختلف .

والجواب أن ذلك يوهم[٥] أن الإيمان متناقض وكذلك الدين . فمتى فصل لم يمتنع منه ، نحو أن يقال : إن الأفعال التي تسمى إيمانًا مختلفة الذوات . وهذا كما يقال : إن الخشبة حجة الله تعالى ؛ لأنه يمكن [أن] يستدل بها على صانعها ، ثم إذا كسرت لم يقال : إن حجة الله قد كسرت ؛ لأنه يوهم أنها بطلت . ويلزمهم مثل ما ألزمونا ، لأن الإيمان عندهم هو[٦] الإقرار والاعتقاد ، وهما مختلفا الذوات ، وإن لم يصح أن يقال الإيمان مختلف .

---

(١) أ : - كان .
(٢) ب : أو .
(٣) أ : فصح .
(٤) ب : لو كان فاعله .
(٥) أ : لا يوهم .
(٦) أ : - هو .

شبهة :

قالوا : لو كان الإيمان اسمًا للطاعات ، وهي لا تتناهى ، لم يصح أن[1] يزيد[2] وينقص ؛ لأن ما لا يتناهى لا يصح فيه ذلك .

والجواب أنه اسم للطاعات الموجودة ، وهي متناهية .

شبهة :

لو كانت الصلاة إيمانًا للزم في تارك الصلاة أن يكون تاركًا للإيمان ، وللزم - إذا فسدت صلاته - أن يقال فسد إيمانه .

والجواب أنا نقول إن الإيمان اسم للطاعات كلها[3] . فمتى قيل تاركًا للإيمان أفاد أنه تارك لجميع الطاعات . وإذا قيل فسد إيمانه أفاد أنه أفسد[4] جميع طاعاته[5] ، فكذلك لا نطلقه . فمن ترك فعلاً واحدًا أفسد فعلاً واحدًا ، وكل ذلك تمسك بعبارات موهمة ، فمتى فصلت سقطت ، ومثلها لا تكون شبهًا . وربما يتعلقون بآيات عطف[6] فيها الأعمال على الإيمان ، كقوله تعالى : ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (البقرة ،٢٥) ، ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا﴾(التغابن ، ٩ ، الطلاق ،١١).

[١٤١أ] قالوا : والمعطوف يجب أن يكون غيرَ المعطوف عليه .

والجواب عليه[7] أن كون[8] اسم الإيمان منقولاً إلى معنى في الشرع لا يمنع من[9] أن يستعمل في المعنى اللغوي ، فيجوز أن يريد به تعالى الإيمان /١٨٨أ الذي هو التصديق . وعلى أنا نقول : إن[10] الإيمان إذا أطلق فهم منه المعنى الشرعي ، وما أطلق

---

(١) أ : + يقال .
(٢) أ : + كلها .
(٣) أ : عطف!!
(٤) ب : فسد .
(٥) في أ : عاته!!
(٦) أ : - عطف .
(٧) ب : - عليه .
(٨) أ : كان .
(٩) ب : - من .
(١٠) أ : - ان .

في مثل قوله تعالى : ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا﴾ (التغابن ، ٩) ، بل قيد باسم الله تعالى .

فأما الخوارج فقد تعلقوا بآيات من القرآن ، مثل قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ (التغابن ،٢) . فقسمهم الله تعالى[١] قسمين ، وذلك ينفى قسمًا ثالثًا .

والجواب أن كل قسمين من جملة الأقسام[٢] ليس بنفي لنا في الأقسام . وعلى أن قولنا : مؤمن مشترك في الدين بين من يستحق الثواب ، وبين من يتمسك بما ينفصل به عن سائر الملل غير دين الإسلام . والفاسق داخل في هذا الوصف . فلا ثالث إذا ذكر تعالى هذين القسمين .

ومنها قوله تعالى : ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى لاَ يَصْلاَهَا إِلاَّ الأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ (الليل ، ١٤ - ١٦) . والفاسق يصلى النار . فكان مكذبًا ، والمكذب كافر .

والجواب أن قوله : نار هي نكرة ، وهي واحد من أنواع النار[٤] على ما قال تعالى : ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ﴾ (الحجر ،٤٤) وهذه النار التي ذكرها في الآية هي نار لا يصلاها إلا المكذب المتولي . يبين[٥] هذا أن الفاسق مصدق غير مكذب . فكيف يصلى هذه النار؟

ومنها قوله تعالى : ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة ،٤٤) . والاستدلال بها من وجهين :

أحدهما – أن الآية عامة في كل من لم[٦] يحكم بما أنزل الله تعالى .

والثاني – أنه علل ذلك بأنه لم يحكم بما أنزل الله .

فصح أن كل من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر .

---

(١) في ب : فقسم تعالى .
(٢) ب : أقسام .
(٣) ب : هو منكر .
(٤) في ب : ناران جهنم ، ولعلها : نيران جهنم . "المحقق" .
(٥) أ : بين .
(٦) أ : - لم .

والجواب أن الآية واردة في اليهود ؛ لأنها[١] بعد قوله تعالى : ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور﴾ (المائدة ،٤٤) . وإن كانت عامة بظاهرها فإنا نخصها بهم[٢] للدلالة التي ذكرناها . ووجه آخر في اختصاص اليهود بالآية أنه تعالى لما قدم قوله تعالى : ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون﴾ (المائدة ،٤٤) ، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله﴾ (المائدة ،٤٤) ، أي بالذي أنزله الله في التوراة ؛ لأن[٣] ما أنزله تعالى ينصرف إلى المذكور ، وهو المنزل في التوراة . والذين[٤] وجب عليهم الحكم به هم اليهود ؛ لأن أمتنا ليسوا متعبدين[٥] بالحكم به ، فكيف يكفرون من ذلك وقد[٦] بينا أن المتعبدين بالحكم [١٤١ب] بما أنزل الله به هم اليهود؟ فيختص فيهم الحال لشرط الحكم بينها . فالذين كفروا بترك الحكم به هم اليهود .

وأما قولهم[٧] : إنه علل كفرهم بأنهم لم يحكموا بما أنزل الله ،

فإنه يقال لهم[٨] : إنه ليس في الآية لفظ تعليل ، وإنما[٩] فيها تعليق جزاء بشرط ، فيتعلق الجزاء بكل شرط[١٠] مخصوص بهم . وليس يمتنع أن يكون تعالى إنما كفرهم لأنهم يتركوا الحكم به[١١] فيما /١٨٨ب أنزل الله فيه من صفات محمد ، صلى الله عليه وسلم ، وصفات أمته . وكانوا متعبدين بالإيمان به . فلما غيروا وبدلوا وكذبوا ، وتركوا الإيمان به عليه السلام كفروا لأجل تركهم هذا الحكم .

---

(١) أ : إذ .
(٢) أ : فيهم بها .
(٣) أ : لا ما .
(٤) أ : والذي .
(٥) الأصح : ليست متعبدة . "المحقق" .
(٦) ب : – من ذلك . وقد بينا .... بشرط الحكم بينها .
(٧) ب : قوله .
(٨) ب : له .
(٩) أ :+ هو .
(١٠) ب : الشرط .
(١١) ب : + من ذلك . وقد بينا (ص١٨٨ب) أن المتعبدين بالحكم بما أنزل الله فيه هم اليهود ، فيخص بهم الجزاء أو الشرط .

ومنها قوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران ، ٩٧) يعني : ومن لم يحج بعد استطاعته[١] السبيل إليه كفروا .

والجواب أنه ليس في الآية أنه كفر إن[٢] لم يحج ، وليسوا[٣] بأن يضمروا ذلك فيه بأولى من أن نضمر فيه نحن . ومن أنكر أن لله على الناس حج البيت فلأن[٤] المراد بالآية التشديد في الوعيد ، لا بيان حكم من لم يحج .

ومنها قوله تعالى : ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ إلى قوله : ﴿أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ (آل عمران ، ١٠٦) والفاسق ممن يسود وجهه ، فكان كافرًا .

والجواب أنه تعالى ذكر قسمين ، وليس فيهما[٥] نفي القسم الثالث ، فيكون الفاسق ممن يصفر وجهه ولا يسود . وعلى[٦] أن قوله "وجوه" منكر في إثبات . وذلك لا يعم وجوه جميع أهل الآخرة . فتدل الآية على[٧] أنه يكون في الآخرة وجوه غير ما ذكره[٨] في هذه الآية .

ومنها قوله تعالى : ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران ،١٣١) والفاسق أعد له النار فكان كافرًا .

والجواب أنه ليس في الآية أنها ما أعدت لغيرهم .وعلى أن الاتقاء من النار التي أعدت للكافرين هو الاتقاء من أفعال الكافرين . فكانت الآية أمرًا باجتناب أفعال الكفر . والفاسق متعبد بذلك كغيره .

ومنها قوله تعالى : ﴿وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور ،٥٥) . فدلت الآية على أن الفاسق كافر .

---

(١) ب : استطاعة .
(٢) أ : – كفر إن .
(٣) أ : وليس .
(٤) أ : ولأن .
(٥) أ : فيه .
(٦) أ : على .
(٧) أ : – على .
(٨) أ : ما ذكر .

والجواب أن الآية تدل على أن الكافر فاسق ، ولا تدل على أن الفاسق كافر .

ومنها قوله تعالى : ﴿إِنَّهُ لاَ يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (يوسف ،٨٧) والفاسق ييأس[١] من روح الله ، وهو ثوابه ، فكان كافرًا .

والجواب أن المراد بروح الله في الآية هو الفرج بعد شدة التكليف . يبين هذا أنه ذكر قبله أمر يعقوب لأولاده بأن يتحسَّسُوا من يوسف وأخيه[٢] ، ولا ييأسوا من روح الله ، أي من وجدانهما الذي عنده تخف شدة تكليفه باغتمامه لغفرانها ، وكانوا على يأس من وجدان يوسف يعقوب[٣] عليه السلام . وقال لهم[٤] كان يعلم عند شدة المحنة بقرب فرج الله تعالى . وهذا العلم ، وهذا الرجاء ، لا يكون إلا من /١٨٩أ المؤمن العالم به تعالى وبحكمته ، وأنه يبتلي العبد ليكسب ثوابه بالصبر الجميل ، فإذا اكتسب ذلك أعانه وأتاه بالفرج .

فأما الكافر فليس بعالم بالله تعالى وبحكمته وغرضه[٥] في ابتلاء العبد ، ولا يرجو روحه بعد الشدة ، والفاسق عالم بالله تعالى وبحكمته ، فلا ييأس من روحه تعالى .

---

(١) ب : يأس .
(٢) ب : + وقال لهم .
(٣) ب : ويعقوب .
(٤) ب : – وقال لهم .
(٥) ب : وعوضه .

الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

اعلم أن المعروف هو كل فعل يعرف حسنه بالعقل أو بالشرع . والمنكر هو كل ما ينكره العقل ، أو السمع قبَّحه ، أو لأنه إخلال بواجب .

وينبغي أن نتكلم في وجوبهما ، ثم في طريق وجوبهما ، ثم في كيفية وجوبهما ، وكيفية فعلهما ، ثم في الآمر والناهي ، ثم في المأمور والمنهي .

باب القول في وجوبهما وطريق وجوبهما

أما المنهي عن المنكر فكله واجب ، لأن ترك القبيح واجب . والأمر بالمعروف على ضربين :

أحدهما واجب ، وهو الأمر بالفعل الواجب .

والثاني ندب ، وهو الأمر بالفعل[1] المندوب .

والدليل على وجوبهما الكتاب ، والسُّنة ، والإجماع .

أما الكتاب ، فقوله تعالى : ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران ، ١٠٤) وقوله تعالى : ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ﴾ إلى قوله : ﴿كَانُوا لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (المائدة ، ٧٨ ، ٧٩) .

وأما السُّنة ، فقوله ﷺ : "لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم أشراركم"[2] .

وأجمعت الأمة على وجوبهما ، وإنما اختلفوا فيما بعد النهي بالقول من المنع بالضرب والقتال . فقال قوم : إن ذلك واجب على الإمام ، ومن يلي منه دون غيرهم ، وقال شيوخنا : بل ذلك يجب[3] على الكل . والدليل لذلك قوله تعالى : ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (الحجرات ، ٩) . والأمر في الآية بالقتال يتناول جميع المكلفين .

فإن قيل : أليس الأمر بإقامة الحدود مطلق في القرآن ، وإن لم يجب إلا على الإمام؟ فما أنكرتم من مثله[4] في النهي عن المنكر؟

---

(١) ب : - بالفعل .

(٢) الترمذي : (الفتن : ٧٤) سلط شرارها على خيارها ، ابن ماجه (الفتن : ٢٤) : فليذهبن خياركم وليبقين شراركم ، الإمام أحمد (٥/٢٧٤ ، ٢٧٥) : سلط الله عليكم شرار خلقه ، وأخرجه أبو داود في سُننه في كتاب الملاحم ، باب الأمر بالمعروف ، رقم (٣٣٦) .

(٣) ب : واجب .

(٤) أ : بمثله .

قيل له : إنه قد أجمعت الأمة على أنه لا يجوز لغير الإمام إقامتهما ؛ فلذلك حمل الأمر المطلق فيهما[١] على التوصل إلى إقامتهما[٢] ، ولم تجمع الأمة فيما نحن فيه على مثل ذلك . فوجب حمل الأمر فيه على ظاهره .

واختلف شيوخنا رحمهم الله في أن العقل يدل على وجوبهما /١٨٩ب أو السمع هو الدال عليه . فقال أبو علي رحمه الله : العقل والسمع يدلان عليه إذا لم يكن فيه مضرة عظيمة على الآمر والناهي[٣] . وقال أبو هاشم رحمه الله : العقل لا يدل عليه ، واحتج لذلك بأنه لو دل عليه لكان ذلك وجه وجوب فيه . فإذا لم يكن لهما وجه وجوب صح أنه لا يدل على وجوبهما[٤] . وإنما قلنا ليس لها[٥] فيه وجه وجوب لأنه إما أن يقال : لأن[٦] العلم بقبح الفعل يتبعه وجوب المنع منه جبرًا ، أو[٧] يقال بأن العاقل يجب أن يكون كارهًا للقبيح ، وكراهته يتبعها وجوب المنع من فعله ، أو يقال : يجب عليه لئلا يريده ويتبع ذلك وجوب المنع ، وإلا أوهم ذلك[٨] أنه يريده . وكل هذه الوجوه تقتضي وجوب المنع منه عليه تعالى على[٩] جبرانه[١٠] ، مع أنه لم يفعل ذلك .

أو يقال : إن المنع منه لطف للمكلف[١١] من حيث يكون عند المنع منه أقرب إلى الامتناع من فعل القبيح ، وذلك لأنه وجه يجوز أن يكون له[١٢] لطفًا . فأما القطع على أنه لطف فلا بد من دليل [١٤٢ب] زائد ، ألا ترى أن ملازمة مجالس الوعاظ وصحبة الصالحين ، وزيارة القبور يكون معه الإنسان أبعد من فعل القبيح وإن لم يجب ذلك ؛ لأنه لم يدل على وجوبه دليل؟

---

(١) ب : فيها .
(٢) ب : إقامتها .
(٣) ب : أو الناهي .
(٤) ب : لا يدل عليه .
(٥) ب : – لها .
(٦) ب : إن .
(٧) ب : ويقال .
(٨) ب : – ذلك .
(٩) ب : – على .
(١٠) ب : جبرا .
(١١) ب : للمكلفين .
(١٢) ب : – له .

وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله أنه لا يمتنع أن يقال : إن في المنع دفعًا للضرر عن النفس ، فيجب . وإنما قلنا ذلك لأن المنع منه دفع ضرر عن الغير . ومتى دفع عن غيره هذا الضرر دفعه عنه غيره إذا همَّ به . ودفع الضرر عن النفس واجب .

فإن قيل : إنما يجب دفع الضرر عن النفس إذا كان معلومًا أو مظنونًا ، وليس يعلم ولا يغلب على ظنه[(١)] عند دفع هذا الضرر عن الغير أنه يدفعه عنه غيره .

قيل له : إنا لا نوجب على الواحد المنع عن المنكر ، وإنما نقول : يجب على المكلفين ذلك . ومتى فشا الأمر بالمعروف في الناس غلب على[(٢)] الظن أنه متى منع غيره من[(٣)] القبيح منعه غيره عن فعل القبيح : إما الممنوع منه وإما[(٤)] غيره .

وأما كيفية وجوبهما :

فهو أنهما يجبان على الكفاية . فمتى قام بهما[(٥)] بعض المكلفين سقط عن الآخرين التكليف فيهما[(٦)] ؛ لأن الغرض بهما هو أن نفعل المعروف وأن لا نفعل[(٧)] المنكر . فمتى حصل هذا الغرض لم يبق لهما وجه له[(٨)] يجبان على الغير .

---

(١) ب : الظن .
(٢) أ : - على .
(٣) ب : عن .
(٤) ب : أو .
(٥) أ : به .
(٦) ب : فيها .
(٧) أ : يقع .
(٨) أ : - له .

باب في شروط حسنهما ووجوبهما

أما شروط حسنهما فأمور كثيرة :

منها أنه يكون ما يأمر به حسنًا ، وما ينكره قبيحًا ؛ لأنه متى كان/١٩٠أ قبيحًا[١] لم يحسن الأمر إلاّ[٢] به ، ومتى كان حسنًا قبح إنكاره .

ومنها أن يعلم حسن المعروف أو[٣] قبح ما ينكره ، ما يأمر به قبيحًا ، وما ينهى منه حسنًا .

ثم ما ينكره على ضربين :

أحدهما : يقبح في كل مكلف نحو الظلم ، فيجب إنكاره ؛ لأنه متى جوز[٤] خلاف ذلك لم يحسن منه الأمر به أو النهي عنه ؛ لأنه لا يأمن أن يكون ما يأمر به قبيحًا على كل أحدٍ .

والثاني : يقبح من مكلف دون مكلف ، وفي حال دون حال .

أما الأول فنحو شرب النبيذ واللعب بالشطرنج ، فإنه يحسن من أداه اجتهاده إلى إباحته ، أو اتبع في ذلك فتوى[٥] المجتهدين . ويقبح ممن أداه الاجتهاد إلى تحريمه أو اتبع من يفتي بذلك .

وأما الثاني فنحو رمي السهام ، وتصريف الحمام . فإنه يحسن إذا قصد به التَّقَوِّي على العدو ، ويعرف به أحوال العباد[٦] . فأما إذا قصد به اللعب والسخف فهو قبيح .

ومنها : أن لا يكون المنكر واقعًا لأنه يذم عليه بعد الوقوع ، لا أن يمنع منه .

ومنها أن لا يعلم المنكر ، أو لا يغلب على ظنه أنه إن أنكره فعله المنكِر عليه ، وزاد في المنكر ، فمتى علم ذلك أو ظنه قبح منه إنكاره ؛ لأنه مفسدة قبيحة .

---

(١) ب : + ان .
(٢) ب : - إلا .
(٣) ب : و .
(٤) هذه الفقرة التي تبدأ بـ "لأنه متى جوز خلاف ذلك ... على كل أحد" ذكرت في النسخة ب في الفقرة السابقة مباشرة ، ولهذا لم نشأ تكرارها .
(٥) أ : فيؤى أو فيؤذى .
(٦) في ب : ولتعريف أحوال البلاد .

ومنها أن لا يعلم[١] أنه لا يؤثر إنكاره ؛ لأنه متى علم ذلك أو غلب على[٢] ظنه قبح إنكاره ، هذا ما[٣] ذكره الشيوخ . وعللوا لذلك بأن الغرض بهذا الإنكار : إما أن يكون هو تعريف كونه منكرًا أو أن لا يقع . أما التعريف فالمعرفة بقبحه حاصلة . والغرض الثاني فائت .

قال الشيخ أبو الحسن رحمه الله : وهذا لا يظهر على قول من يحسن تكليف أن لا يفعل الظلم بالشرع ، مع العلم بأنه يفعله ؛ لأن المعرفة بقبحه حاصلة ، والعلم بأنه يفعله حاصل .

وقد فرقنا نحن بين الموضعين في كتاب "المعتمد" ، وقد قلنا : إن غرض المكلف بتكليف أن لا[٤] يفعل الظلم بالشرع هو تأكيد التكليف العقلي بأن لا يفعله . وليس كذلك الإنكار ؛ لأنه ليس بحجة ، فيصلح أن يكون مؤكدًا .

ويمكن أن يقال : وفي هذا الإنكار[٥] غرض زائد ، وهو إعزاز الدين أو إظهار الشفقة في الدين [١٤٣أ] على الغير ، ليحصل له مثله على ما تقدم . فعلى هذا ينبغي أن يحسن هذا الإنكار وإن لم يجب .

وأما شروط وجوبهما :

فيمكن أن نشترط ما تقدم أيضًا في الوجوب ؛ لأن الواجب لا بد أن يكون حسنًا لأن[٦] المراد ما يختص الوجوب ، وهو أشياء :

منها أن يغلب على ظن الآمر أو[٧] الناهي أن المعروف لا يفعل وأن المنكر يقع نحو أن تراه لا يتهيأ للصلاة ، وقد ضاق وقتها ، أو يهيئ آلات الخمر وشربه .

---

(١) ب : يعلم .
(٢) ب : - في .
(٣) ب : - ما .
(٤) أ : - لا .
(٥) ب : + أيضاً .
(٦) أ : إلا أن .
(٧) أ : و .

ومنها أن لا يغلب[١] على الظن أنه يضره[٢] ضررًا عظيمًا : إما في بدنه بأن يقتله ، أو أعضائه بأن يقطع منه عضوًا . فمتى غلب على ظنه ذلك لم يجب على تفصيل سنذكره . وهو أن ينظر في ذلك /١٩٠ب ، فإن كان غلب على ظنه أن المنكر عليه يفعل المنكر ، ويوصل إليه الضرر العظيم لم يحسن ، ولم يجب عليه لأنه مفسدةٌ قبيحةٌ .

وإن غلب على الظن أنه يترك المنكر ، لكنه توصل إليه هذه المضرة[٣] فإن كان ما يتركه أيسر بما يفعله من المضرة[٤] نحو أن يترك شربِ الخمر ويقتله قال شيوخنا رحمهم الله : إنه يقبح هذا الإنكار أيضًا لأنه مفسدة قبيحة . فأما إذا كان ما يتركه أعظم مما يفعله به[٥] نحو أن يترك فعلاً هو كفر غير أنه يقتله قال قاضي القضاة رحمه الله : إن هذا الإنكار قبيح ، وقال شيخنا أبو الحسين رحمه الله : إنه حسن ، واتفقوا أنه غير واجبٍ .

أما بيان أنه غير واجب ؛ فلأنه تعالى أباح لنا إجراء كلمة الكفر في حال الإكراه خوفاً على النفس . فلأن يتاح لنا أن نترك غيرنا يفعل الكفر خوفًا[٦] على النفس أولى .

واحتج قاضي القضاة بأن هذا الإنكار مفسدة ، بخلاف إظهار كلمة الكفر ؛ لأن فيه إعزاز الدين . وقال أبو الحسين : إنه لا فرق بينهما ؛ إذ في كل واحدة منهما إعزاز الدين .

ومما[٧] ذكره أصحابنا من شروط وجوبهما هو أن يغلب على الظن أنه[٨] لا يؤخذ منه مال . وينبغي أن يكون القول في ذلك على التفصيل الذي تقدم في الإضرار بالنفس . فإن كان المال[٩] المأخوذ يسيرًا لم يسقط وجوب الإنكار[١٠] ، وإن كان عظيمًا سقط الوجوب . وإن كان ما يتركه عظيمًا ، وما يؤخذ منه في مقابلته يسيرًا ، وهو مال كثير ، حسن الإنكار ، وإن لم يجب .

---

(١) ب : أن يغلب .
(٢) أ : يضربه .
(٣) أ :+ العظيمة!!
(٤) أ : + به .
(٥) أ : - به .
(٦) أ : لخوفنا .
(٧) أ : وما .
(٨) أ : أن .
(٩) أ : - المال .
(١٠) ب : الأمر .

فأما كيفية إيقاعهما فينبغي أن يبدأ فيه بالأخف ، فإن نفع ، وإلاّ ترقّى إلى الأصعب . ويستعمل في ذلك[١] اجتهاده . وقد نبه الله تعالى على[٢] ذلك بقوله : ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ (الحجرات ،٩) . أمر أولاً بالإصلاح[٣] ، وفي الآخر[٤] بالقتال . وفي ذلك البينة على ما بينهما من التشديد بالقول والضرب ونحوه .

فأما المأمور والمنهي :

فهو كل مكلف يمكنا من منعه من فعل القبيح أو حمله على معروف ، إلاّ من ورد الشرع بتعزيره على منكره ، نحو أهل الذمة ؛ لأن ذلك إن[٥] ظهر إنكاره فهو منكر عليه في كل حال . غير أن الشرع أمر بإمهاله وأن لا يجبر على ترك منكرة لمصلحة الاستدعاء إلى الحق بالرفق ليحبب إليه عن بصيرة .

فأما غير المكلف كالصبي والمجنون فإنهما يمنعان من الإضرار /١٩١أ والفساد في الأرض . ويمنع الصبي عن القبائح الشرعية ، وإن كان[٦] لا يقبح منه ، كلبس الديباج ، وشرب الخمر تعويدًا ، أو تمرينًا على الأحكام الشرعية .

وأما الآمر والناهي :

فهو كل مسلم تمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لما دللنا عليه من قبل . وليس يمتنع أن يقال : إن الكفار يلزمهم الإنكار . أما في العقليات فظاهر ، وأما في الشرعيات فبشرط أن يقدموا عليه الإيمان . وأما[١٤٣ب] الأئمة ومن يلي من قِبَلِهم ، فهم أحق بوجوب ذلك عليهم ؛ لأنهم أقرب إلى أن يطاعوا ويترك المنكر خوفًا منهم ، وهم أمكن من القتال إن احتيج في ذلك إلى القتال .

وأصحابنا يدعون الإجماع على أنهم المختصون بإقامة الحدود . وهذا يقتضي أن نصل باب القول بالإمامة بباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

---

(١) أ : - ذلك .
(٢) ب : إلى .
(٣) أ : بالصلاح .
(٤) ب : الآخرة .
(٥) ب : - إن .
(٦) أ : - كان .

الكلام في الإمامة

ينبغي أن نتكلم : في وجوبها ، وفي طريقة وجوبها ، وفي الغرض بها ، وفي طريق ثبوتها ، وشرطها ، وفيما تنحل به ، ثم نتكلم في أعيان الأئمة .

ويتصل بذلك الكلام في التفصيل ، وفيمن حاربهم .

فأما حقيقة الإمامة : فهي رئاسة عامة في الدنيا والدين لشخص وإنما قلنا رئاسة ؛ لأن الإمام متبع ، والمتبع رئيس .

وإنما قلنا عامة ؛ لأن الإمام لا يخرج عن رئاسته أحد ، بخلاف القاضي والأمير ، لأن الإمام خارج عن رئاستهما .

وإنما قلنا في الدين والدنيا ؛ لأن الإمام يُتبع فيهما ويَسُوسَهُما .

وإنما قلنا لشخص ؛ لأن الأمة تعزل الإمام إذا فسق وتعقد الإمامة لغيره ، لكن الأمة ليست بشخص .

باب في وجوبها وطريق وجوبها

قال أكثر العلماء بوجوبها إلاّ ما يروى عن الأصم[١] والخوارج أن الناس متى تناصفوا لم تجب الإمامة . وهذا تقدير لنفي وجوبها[٢] لانتفاء سبب وجوبها . فإذا علمنا تعذر انتفاء هذا السبب ، لعلمنا بعادة الناس ثبت القول بوجوبها .

فأما طريق وجوبها فقد اختلف العلماء في ذلك :

فقالت الإمامية[٣] : هو السمع والعقل ، وربما يقولون لا طريق إليها إلا العقل .

وقال أبو على وأبو هاشم : طريق وجوبها السمع دون العقل .

وقال الجاحظ وأبو القاسم : طريق وجوبها العقل والسمع . واختار هذا الشيخ أبو الحسين رحمه الله .

والدلالة لذلك هو أن فيها دفع ضرر عن النفس ، وذلك واجب . وإنما قلنا ذلك ؛ لأن الناس – مع كثرتهم واختلاف هممهم : /١٩١ب وشهواتهم ، وقوة دواعيهم إلى العدوان – لا يمتد بهم الزمان إلا ويتعدى ذوو القوة على الضعفة ليجنوا[٤] أموالهم وحرمهم . وأكثرهم لا ينظر في عاقبة ، ولا يحفل باللائمة[٥] . فمتى لم يكن رئيس ذو قوة بأعوان يمنعهم الخوف منه عن العدوان سعى ذو القوة على ذوي الضعف ، وظهرت الفتنة ، وتشاغل الناس عن طلب الدنيا بالمزارع والمتاجر ، وظهر الفساد في الأرض . ونحن نجد ذلك عند ضعف السلطان ، وعند اختلاف الرؤساء ، وتشاغلهم عن النظر في أمر العامة ، فكيف عند فقدهم؟ فصح أن الإمامة صلاح الدنيا ودفع مضارها ودفع الضرر عن النفس واجب ، فوجب التوصل إلى نصب الإمام .

---

(١) من رجالات الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة ، توفى عام ٢٠١هـ . هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ . كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم ، غير أنه كان يخطئ عليًا في كثير من أفعاله في مقابل تأييده لكثير مما قام به معاوية . قال القاضي : ويجري منه حيف عظيم على أمير المؤمنين . وكان بعض أصحابه يعتذر له ، ويقول : بُلي بمناظرة هشام بن الحكم . فنقلوا هذا ونقلوا هذا ، وله مناظرات ، كما قيل ، مع العلاف . (طبقات المعتزلة ، ص ٥٦ ، ٥٧) .

(٢) أ : – وجوبها .

(٣) كل الشيعة يطلق عليهم بوجه عام الإمامية . لكن أصبح معلومًا الآن من الخطاب الشيعي أن المقصود بالإمامية جماعة الاثنى عشرية على وجه التحديد . (راجع كتابنا "علم الكلام ومدارسه" الفصل الثالث ، مكتبة الأنجلو المصرية) .

(٤) ب : + على .

(٥) في أ : ولا يحتفل بالأئمة .

وقد طعن النافون لوجوبها من جهة العقل ، في هذه الدلالة بأنه يحدث[١] عند نصب الرئيس فتن بأن يأنف[٢] بعض الناس من رئاسته عليه ، فيقع التنازع والاختلاف .

والجواب أنا لا ننكر وقوع المضار في الإمامة ، إلا أن ما يندفع من المضار بالإمامة أكبر . وليس يمتنع أن تحصل مضرة في الأسباب التي تندفع بها المضار في الدنيا[٣] ، ألا ترى أن الفصد وشرب الأدوية الكريهة فيها مضار ، لكن لما كان المدفوع بها أكبر لم يخرجا من الوجوب[٤] لذلك ، فكذلك فيما نحن فيه .

يبين هذا أن الخصم يقول : تقع الفتنة بمنازعة واحد للرئيس رئاسته ، ولا داعي [١٤٤أ] لذلك إلى المنافسة في الدنيا . فكيف يكون الحال مع فقد الرؤساء ، وزوال الخوف عن أهل الزعارة[٥]؟

فإن قيل : إن تعليلكم لوجوبها يقتضي أن يجوز تولية الكافر إذا كان ممن[٦] يدفع مضار الدنيا ، وما أدى إلى تولية[٧] الكافر على المسلم فهو باطل .

قيل له : إن كان غير مأمون على دين المؤمن ودنياه ، فلا يجوز توليته عليه .

واحتج من نفى وجوبها بأنها لو كانت واجبة لكان لها جهة[٨] وجوب في العقل[٩] ، وإذا لم تكن لها جهة وجوب فيه لم تجب . وإنما قلنا إنه ليس لها جهة وجوب فيه ؛ لأن جهة الوجوب فيه :

إما أن يكون لها تعلق بالدنيا أو[١٠] الدين . أما الدين فيجوز أن يكون تمكينًا أو لطفًا . وأما الدنيا فنحو أن يجب لدفع مضارها أو اختلاف منافعها .

---

(١) ب : مع .
(٢) أ : يأفف .
(٣) ب : – في الدنيا .
(٤) أ : الوقوت!!
(٥) جاء في المعجم الوسيط : زعر فلان ، أي ساء خلقه وقل خيره . والأزعر : السيِّء الخلق . . . الزُّعرُ أي الشطار والعيارون ، جـ١ ، ص٣٩٣ .
(٦) أ : من .
(٧) ب : تولي .
(٨) ب : وجه .
(٩) أ : – في العقل ، وإذا لم تكن ..... ليس لها جهة وجوب .
(١٠) أ : و .

أما أنه ليس بلطف فبأن يقال : إنه يكون المكلفون عند العلم بالإمام وإقامته الحروب ، والحدود والتعزير أقرب إلى طاعته تعالى/١٩٢أ ، واجتناب القبائح خوفًا منه . وهذا الوجه هو الذي يتعلق به الإمامية . ويشبهون الإمام بمعرفة المكلفين بالله تعالى والعلم بإثابته[1] ومعاقبته ؛ لأنه لو كان لطفا لكان الوجه فيه هو ما تقدم من أن خوف الإمام يدعوهم إلى التمسك بالطاعة والامتناع عن القبائح . وهذا يقتضي أن يجوز من جهة[2] العقل أن يكون لطفًا ، لكنه لا يمكن أن يقطع عليه لذلك ، بل يفتقر لدليل زائد لتجويز أن يكون فيه وجه مفسدة .

ويبين هذا أن إثابة المكلف ، ومعاقبته عقيب الطاعة والمعصية يكون معه أبعد من المعصية وأقرب إلى الطاعة ، ثم لا يكون لطفًا لما جاز أن يكون مع هذا الوجه مقربًا من الإلجاء إلى فعل الطاعة واجتناب المعصية . فكذلك لا يمتنع أن يكون خوف الإمام ، مع ما ذكرتم فيه من الوجه[3] مقرنًا[4] من الإلجاء ، فيخرج من كونه لطفًا . ولأن الناس ، مع غيبة الإمام وضعفه على قولهم ، يحسن تكليفهم . فلو كان الإمام لطفًا لقبح تكليفهم إلا مع ظهوره وقوته ، ولأن الإمام مكلف كغيره فينبغي أن يحتاج إلى إمام آخر ، فيؤدي إلى ما لا نهاية له .

وأما كون الإمام تمكينًا فمعلوم أنه ليس بقدرة ولا آلة ، ولا كمال عقل فيكون تمكينًا لهم .

وأما كونه دلالة لهم : إما[5] في العقليات أو الشرعيات فباطل ؛ لأن كمال العقل والنظر في الأدلة ، ومفاوضة العلماء كافٍ[6] في العلم[7] بالعقليات .

وأما الشرعيات فنقلها بالتواتر والكتاب والسُنة ، والاجتهاد كافٍ في العلم بها .

---

(١) أ : بإثابة ، ولعلها : بآياته . "المحقق" .
(٢) أ : وجه .
(٣) ب : الوجوب .
(٤) ويمكن أن تقرأ : مقربًا .
(٥) ب : - إما .
(٦) أ : كان .
(٧) أ : - العلم .

وأما الدنيا فاختلاف منافعها غير واجب . وأما دفع مضارها فهو الذي ذكرناه دلالة على وجوبها . وقد دفعوا ذلك بالوجه الذي[١] حكيناه طعنًا منهم فيه . والجواب ما تقدم .

وأما ما يذكره بعض الإمامية من أنه يحتاج إليه ليعرف الناس الأغذية والسموم ، أو ليعرفهم اللغات إلى غير ذلك فهو بعيد ؛ لأن الناس باعتيادهم الأطعمة المغذية والمشارب المروية يستغنون[٢] عن من يعرفهم ما يغذيهم ويرويهم[٣] ؛ ولهذا امتد الزمان بهم من دون أن يروا إمامًا يعرفهم ذلك أو ينقل إليهم من إمام يعيشون ويأكلون ، ويشربون ، ولا يفتقرون في ذلك إلى إمام . وكذلك يتعلمون اللغات من آبائهم وغيرهم . وكذلك آباؤهم . ولا حاجة بهم إلى إمام[٤] .

قالوا : وإنما قلنا إنما ليس له جهة وجوب /١٩٢ب في العقل فليس بواجب ؛ لأنه لو لم يكن له جهة وجوب لم يكن بأن يجب أولى من أن لا يجب ، أو يجب هو أولى من أن يجب غيره .

وأما أنه يدل[٥] على وجوبها السمع فيمكن أن يحتج لذلك بالإجماع . فإن المختلفين في طريق وجوبها[٦] متفقون على القول بوجوبها سمعًا . وقد احتجوا لذلك بقوله تعالى : ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة ،٣٨) . قالوا : فأمر تعالى بقطع السارق أمرًا عامًا .

وقد يقال : قطع يد السارق إذا [١٤٤ب] باشر قطعها ، ويقال ذلك إذا توصل إلى أن تقطع يده . والأول ليس بمراد ؛ لأنه لا يمكن اجتماع الناس على قطعها ، فثبت الثاني . وفي وجوب التوصل إلى قطعها وجوب نصب من يأمر بقطعها لإجماع الأمة على أن الحدود لا يقيمها غير الإمام أو المولى من جهته ؛ فصح دلالة السمع على وجوب نصب الإمام .

---

(١) أ : + تقدم .
(٢) ب : مستغنون .
(٣) أ : ويوريهم .
(٤) ب : الإمام .
(٥) ب : – وأما أنه يدل على وجوبها . . . . في طريق وجوبها .
(٦) ب : + وأما الذين هم .

باب في ذكر الغرض بالإمامة وشروطها

أما الغرض فهو أن يسوس الدين[١] والدنيا ، ويرشد الضال ، ويفتي المستفتي ، ويفصل بين الخصوم ، ويأمر بالمعروف ، وينهى عن المنكر ، ويحمي البيضة ، ويجاهد العدو ، ويكف[٢] الظلمة عن الظلم ، ويقيم الحدود ، ويجبي الفيء ، ويضعه في مستحقه . وأجمعت الأمة على أن الإمام يراد لهذا . وزادت الإمامية فيه . ويؤدي شرع النبي عليه السلام إلى الناس . وسنتكلم عليهم فيه إن شاء الله تعالى .

وأما شروطها فهي على ضربين :

أحدهما- يجب لأن الغرض بها[٣] لا يتم من دونها .

والثاني- لا يعلم إلا سمعًا .

أما الأول فهو أن يكون عالمًا بالأصول والفروع ، مجتهدًا فيها ليكون متمكنًا[٤] من إرشاد الضال ، وحل الشُبَه ، وفتوى المستفتي .

ومنها أن يكون ذا رأي لتدبير السلم والحرب .

وأن يكون شجاعًا ، فلا يجبن عند قتال العدو ، وعن إقامة الحدود والقيام في الصف .

ومنها أن يكون عدلاً في الظاهر ؛ لأنه متى كان ظاهر الفسق لم يؤمن منه الحيف في الأحكام ، وإهمال الحدود ، واستصفاء[٥] الفيء لنفسه ، ووضعه في غير مستحقه .

ثم هذه الشروط لا تتم إلا إذا كان أيضًا : ذكرًا ، حرًا ، بالغًا ، عاقلاً ؛ لأن الظاهر من الإناث لا تفي بما تقدم في الشروط ، ولا هيبة لهن كهيبة الرجال .

وأما العبيد فتزدريهم[٦] النفوس ، ولا يهابون . ومن يُهاب منهم فذلك لهيبة سيده .

وأما الصبي فهو دون الإناث والعبد . وكمال العقل أصل للشروط المتقدمة .

---

(١) ب : - الدين .
(٢) أ : ويكشف .
(٣) أ : - بها .
(٤) ب : ليتمكن .
(٥) ب : واستقصاء .
(٦) أ : فترديهم .

وأما الضرب الثاني : فهو كون الإمام من قريش ، فقد /١٩٣أ شرطه أبو علي وأبو هاشم ، وحكى الجاحظ عن جل أصحابنا أن ذلك ليس بشرط ، وهو مذهب الخوارج . واحتج من شرط ذلك[١] بما رواه أبو بكر ﷺ عن النبي ﷺ ، أنه قال : "الولاة من قريش ما أطاعوا الله" ، وقال ﷺ : "الأئمة من قريش"[٢] ، ووجه القول الثاني أن الإمام يراد لما ذكرناه . وذلك يتم الإمام من دون اعتبار النسب .

فأما كون الإمام من قبيلة مخصوصة من قريش ، كقول الإمامية إنها بعد الحسين في أعيان مخصوصين من ولده . وكقول الزيدية إنها في الفاطميين خاصة ، وكقول الراوندية في العباسيين[٣] ، فهي أقوال متدافعة لم تدل عليها دلالة .

فأما كون الإمام أفضل أهل زمانه فقد شرطه[٤] الإمامية ، ولم يشرطه[٥] البغداديون من شيوخنا[٦] ، وهو مذهب للزيدية الصالحية .

وقال أبو علي وأبو هاشم : لا يجوز عقد الإمامة للمفضول إلا أن تكون في الفاضل علة وقال الشيخ أبو الحسين رحمه الله إذا استوى الاثنان في النسك والعلم وجودة السياسة فالعقد لأحدهما كالعقد للآخر ، فأما إذا كان أحدهما ذا نسك إلا أنه لا بصر له بالسياسة فالعقد له غير جائز ، فأما إذا كانا متساويين في العدالة والعلم بالسياسة فالعقد[٧] لأجودهما سياسة أَوْلى ؛ لأن حاجة الناس إلى جودة السياسة أشد من حاجتهم إلى النسك . وهذا عقد مذهب من غير دلالة ؛ لأن المطلوب ما هو الغرض بالإمامة . فمتى كان في أحدهما أجود[٨] كان أولى ، ومتى لم يوجد في أحدهما كان العقد اتباعا للهوى دون النصح للإمامة[٩] ، فيكون العقد له [١٤٥أ] باطلاً . واحتج البغداديون بإجماع

---

(١) أ : - ذلك .
(٢) وفي رواية أخرى : "قريش ولاة الناس في الخير والشر" ، أخرجه الترمذي في الفتن ، باب ٤٩ ، والإمام أحمد (٥/١) .
(٣) ب : + خاصة .
(٤) أ : شرطته .
(٥) ب : يشترطه .
(٦) أ : أصحابنا .
(٧) أ : والعقد .
(٨) ب : أوجد من الآخر .
(٩) ب : للأمة .

الصحابة ، روي أن أبا بكر قال على المنبر : "وليتكم ولست بخيركم"[١] . ولم ينكر إمامته لذلك أحد .

وقال عمر لأبي عبيدة يوم السقيفة "امدد يدك أبايعك"[٢] . وكان عمر أفضل منه . وجعل عمر الأمر شورى بين الستة ، لم يكونوا متساوين في الفضل . وأجابوهم بأن أبا عبيدة خالف عمر ، فقال : ما لك فهة في الإسلام غيرها ، أتقول هذا وأبو بكر حاضر؟ فلم يصح ادعاء الإجماع على ذلك .

وأما قول أبي بكر ، فقد روي عن الحسين أنه قال : لقد علم أنه خيرهم ، ولكن المؤمن يهضم نفسه .

وأما جعل عمر الأمر شورى بين ستة فقيل إنه رأي عمر وحده . وقوله : وحده ليس بحجة .

/١٩٣ب فصــــل :

فأما عصمة الإمام ، فقد شرطها الإمامية ولم يشترطها غيرهم . وعصمة الإمام هو أن تكون له من الله تعالى ألطاف[٣] يمتنع عندها من ارتكاب كبيرة .

واحتج أصحابنا لذلك ، فقالوا : إن الإمام يراد لما يراد له القاضي والأمير ، ثم لا يجب عصمتهما ، فكذلك الإمام . وتعلقوا أيضًا بإجماع الصحابة . روي أن أبا بكر قال على المنبر : إن رسول الله ﷺ كان يُعْصَم بالوحي ، وإن لي شيطانًا يعتريني ، يعني الغضب ، فإن استقمت فأعينوني ، وإن زغت فقوموني[٤] . ولم ينكر إمامته أحد من السلف الصالح .

---

(١) راجع ابن سعد ، في الطبقات ، (١٨٢/٣) .

(٢) من الثابت تاريخيًا أن عمر طلب من أبي بكر أن يمد له يده لكي يبايعه . ولم يذكر المؤرخون - حسب علمنا- أن عمر طلب من أبي عبيدة البيعة في بداية الأمر "المحقق"

(٣) أ : اللطاف .

(٤) راجع ابن كثير : البداية والنهاية (٣٠٧/٦) .

واحتجت الإمامية بأشياء ، منها أنه لو لم يكن معصومًا لاحتاج إلى إمام ، كما احتجنا إليه لما لم نكن معصومين . والقول في إمامته[١] كالقول فيه ، وذلك يؤدي إلى ما لا نهاية له[٢] .

أجاب أصحابنا عنه ، فقالوا : إن الإمام يحتاج إلى لطف كاحتياجنا[٣] إليه ، لكن لطف الإمام هو الأمة . فإنه متى ارتكب ما يوجب الحد أقامت الأمة إمامًا غيره يقيم عليه الحد ، فيصرفه العلم بذلك عن ارتكاب الكبيرة ، كما يصرفنا خوف الإمام عنه . وعلى أن هذا اللطف لنا إنما يتم بإمام ظاهر قاهر ، لامع الغيبة والاختفاء . فينبغي أن يقبح تكليف الناس الآن . وألزموهم عصمة الجيش .

فإن قالوا : يحصل هذا اللطف لنا بإمام يبسط اليد بجيوش وأعوان ، أو بإمام ذي قوة من دون أعوان . وهذا الثاني يقتضي أن[٤] يخلقه الله تعالى فيقهر الناس بقوته ، فيحصل اللطف . والأول يقتضي - إذا انبسطت يده بجيش وأعوان - أن يكونوا معصومين ؛ لأنه متى جاز عليهم الخطأ احتاجوا إلى إمام منبسط اليد بجيوش وأعوان .

ثم الكلام فيهم كالكلام في الجيش الأول ، فيؤدي إلى جيوش لا نهاية لها . فلا بد من عصمة الجيش . فيلزمهم عصمة الجيش .

ومنها : لو لم يكن الإمام معصومًا لم نأمن أن يقيم الحد على غير مستحقه ، وبغير أحكام الشرع .

والجواب أنه يلزم مثله في القاضي والأمير ، بل في كل مأمور على أمر شرعي كالمؤذن والإمام ؛ لأنه لا يؤمن أن يؤذن ويؤم على جنابة ، ومن غير وضوء ، ولا يؤمن القصاب أن يطعم الناس لحمًا غير مذكى .

فإن قالوا : إن الإمام من وراء هؤلاء[٥] يغير عليهم ما يرتكبونه .

---

(١) ب : إمامه .
(٢) في ب : يؤدي إلى أئمة ما لا نهاية له . .
(٣) ب : كحاجتنا .
(٤) ب : - أن .
(٥) ب : + لا .

قيل لهم : وكذلك الأمة من وراء الإمام يعزلونه ويولون غيره . فإن قالوا : إنه يمتنع /١٩٤أ عليهم بأعوانه الظلمة قيل لهم : وكذلك[(١)] الأمير يمتنع على الإمام بأعوانه الفسقة . ولأنه قد يكون ذلك بالبعد من الإمام فلا يشعر به . وقد يكون مما لا يتلاقى[(٢)] نحو أن يقتل الأمير إنسانًا ، أو يبيح القاضي فرجًا حرامًا ، فهب أن الإمام يقتص من الأمير ، ويسترد الفرج الحرام . فإن الظلم الواقع لا يرتفع .

ومنها أن الأمة قد اختلفت في أحكام شرعية ، ولم ينطق بها كتاب ، فلا بد من معصوم لنعرف[(٣)] منه تلك الأحكام على صحة ؛ إذ خبر الواحد والقياس ليسا طريقين إلى معرفة الأحكام والإجماع . والأخبار المتواترة لا توصل [١٤٥ب] إلى العلم ما لم يكن المعصوم فيهم .

والجواب أنهم بنوا هذه الشبهة على أصول غير مسلمة . فإن القياس وخبر الواحد ، والإجماع طرق[(٤)] إلى الأحكام الشرعية . وموضع الكلام في ذلك عليهم هو أصول الفقه . ولا حاجة في الأخبار المتواترة إلى كون المعصوم فيهم ؛ ولهذا يحصل لنا العلم بالملوك والبلدان بأخبار الكفرة . ولو سلمنا أن كل ذلك ليس بطريق للأحكام[(٥)] الشرعية ، لم يلزم منه عصمة الإمام ، بل كنا نعمل فيها بما يقتضيه العقل .

ومنها : إن الناس قد عمهم النقص ، وجواز الخطأ ، فلا بد من كاملٍ معصوم يخبر بنقصهم ، وينبههم على خطئهم ، ويوقظهم من سهوهم وغفلتهم .

والجواب : أما الساهي والغافل فليسا بمكلفين فيما هو ساهٍ وغافلٍ عنه ، ويزولان بالخواطر من قبله تعالى . فلا حاجة[(٦)] إلى غيره . وأما الخطأ فيأمنون منه بالنظر الصحيح ، ومفاوضة العلماء .

فإن قالوا : إنهم لا يستدركون النظر[(٧)] الصحيح بعقولهم ، بل لا بد من مسدد لهم ليستدركوا الحق .

---

(١) ب : فكذلك .
(٢) هكذا في ب ويمكن أن تقرأ لا يتلافا (لا يتلافى)!! أما في أ فيوجد بياض مكان الكلمة .
(٣) أ : نتعرف .
(٤) أ : طريق .
(٥) أ : الأحكام .
(٦) ب : ولا حاجة .
(٧) ب : بالنظر .

قيل لهم : أليس يلزمهم أن يعرفوا الإمام ، وأنه معصوم بنظرهم الصحيح؟ فإن لم تفِ عقولهم بذلك ، لم يمكنهم معرفة الإمام ولا معرفة الحق أصلاً .

ويقال لهم : إنا نجد الأمة قد اختلفوا في مسائل أصولية . وخطأ بعضهم بعضًا ، ولم نر إمامًا سددهم ، ولا بين خطأ[1] المخطئ .

فإن قالوا : إنا نعلم أن فيما قالوه حقًا ؛ إذ لو كان الكل خطأ لأظهر الله تعالى الإمام ليزيل الخطأ .

قيل : أيعلمون على الجملة أن فيما قالوه حقًا ، أو يعلمون الحق بعينه ، فإن قالوا : على الجملة قيل : فما وصل إليه من وجده إلا بالنظر فقد أمكن الوصول إلى الحق من دون إمام معصوم .

فإن قالوا : يعلمه بعينه قيل : فما وصلتم إليه إلا بالنظر من دون تسديد معصوم /١٩٤ب ، فليصل إليه بهذا الطريق كل مخطئ .

---

(١) أ : خطأهم .

باب فيما ينحل به عقد الإمامة

ينبغي أن يقال في عقد هذا الباب إنه ينحل بكل ما يزول به التمكن من الغرض بالإمامة نحو الجنون المطبق، وكونه أسيرًا[١] لا يرجى خلاصه.

فأما ما يزول[٢] به التمكن من ذلك نحو الفسق فالفقهاء العراقيون[٣] من أصحابنا يقولون: إنه يعزل[٤] بالفسق، ولا يجوز عقد الإمامة للفاسق، ويأبون أن يكون من مذهب أبي حنيفة رحمه الله أنه لا ينعزل بالفسق أو أن يجوز عقد الإمامة للفاسق، وهو مذهب الشافعي وأصحابه. وأصحابنا الخراسانيون وأهل ما وراء النهر يجوزون عقد الإمامة للفاسق، وأنه لا ينعزل بالفسق.

وسمعت من يحكي من كتب محمد[٥] رحمه الله أن في هذه المسألة روايتين عنه. ذكر في كتاب "السير" الكبير أنه ينعزل بالفسق[٦]، وذكر في كتاب الحدود أنه ينعزل به.

واحتج أبو بكر الرازي، رحمه الله، في أحكام القرآن، القول بأنه[٧] لا تجوز إمامة الفاسق، بقوله تعالى ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾(البقرة، ١٢٤) والاستدلال بالآية: أنه لما أخبر بأنه جاعله للناس إمامًا، أي يأمر أن يجعلوه قدوةً لهم في دينه تعالى؛ لأن الإمام هو الذي يؤتم به، ويقتدى به. والأنبياء عليهم السلام قدوة لأممهم، ثم خلفاؤهم الأئمة[٨] يجب الاقتداء بهم، ثم الأمراء والقضاة والفقهاء المعنون أئمة. والذي يتقدم الجماعة في الصلاة إمام لهم. فعند[٩] هذه الأخبار سأل إبراهيم ربه: هل نجعل من ذريته أئمة؟ أو سأله أن يجعل في

---

(١) أ: وكون الإمام أسير.
(٢) في أ: ما لا يزول.
(٣) لعل هذه هي المرة الأولى التي يستخدم فيها المؤلف صفة "العراقيون".
(٤) ب: ينعزل.
(٥) المقصود الإمام الشافعي (محمد بن إدريس بن العباسي بن عثمان ...) راجع عنه بالتفصيل: سير أعلام النبلاء للذهبي (٥/١٠).
(٦) أ: - بالفسق، وذكر في كتاب الحدود أنه ينعزل.
(٧) أ: - القول بأنه لا تجوز أحكام الفاسق.
(٨) ب: أئمة.
(٩) في ب: فهد عندا!!

ذريته أئمة؟ فأجابه تعالى بقوله : ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾(البقرة ، ١٢٤) أي لا ينال أمري الظالمين . لأن عهد الله هو أمره .

قال تعالى : ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لاَ تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾ (يس ،٦٠) ، ﴿وَأَنِ اعْبُدُونِي﴾ (يس ،٦١) [١٤٦أ] ، وقال تعالى : ﴿وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ﴾(البقرة ، ١٢٥) . ثم لا يخلو إما أن يعني بقوله : لا ينال أمره الظالمين أنه لا يأمرهم بعبادته ، أو يعني به أنهم لا ينالون أمره بأن يقتدي بهم في الدين وما أودعه إياهم من أمر[١] دينه الذي أجاز قولهم فيه ، وأمر الناس أن يقبلوه منهم . فإذا لم يكن الأول مرادًا ثبت أن المراد هو الثاني .

فلا يجوز أن يكون الفاسق نبيًا ، ولا خليفة له ، ولا أميرًا ، ولا قاضيًا ، ولا مفتيًا ، ولا محدثًا عن النبي ﷺ بخبرٍ ، ولا إمامًا في صلاة[٢] ؛ لأن الإمامة تشتمل هذه المعاني[٣] فتحمل على كلٍ ، إذ ليس البعض أولى من البعض . فصح أن الفاسق لا يقبل قوله في الدين ولا شهادته ، ولا تنفذ فُتياه ، ولا ينفذ حكمه ، ولا يقدم للإمامة في الصلاة ، وإن كان /١٩٥أ له قدم ، فاقتدى به أحد كانت صلاته ماضية .

ويمكن أن يحتج لهذا القول من جهة المعنى ، فيقال : إن الاختيار هو الطريق التي[٤] ثبتت له إمامة الإمام .

وينبغي لمن يتولى اختيار إمام الناس أو يقصد به النصح للمسلمين ، ولا يميل للهوى ، ويختار من يرتضيه الناس كلهم إمامًا لهم إذ هذا الذي تختاره[٥] للمسلمين ينوب عن المسلمين في اختيارهم من يرتضونه[٦] قائمًا مقام أنفسهم في صلاح[٧] دينهم ودنياهم . ومعلوم أنهم لا يرضون وكيلاً لهم لا يأمنون منه إفساد دينهم ودنياهم عليهم ،

---

(١) أ : أمور .
(٢) أ : الصلاة .
(٣) أ : – المعاني .
(٤) أ : الذي .
(٥) أ : يختار .
(٦) أ : يرضونه .
(٧) ب : إصلاح .

فيضع حقوقهم في غير مواضعها ، أو يستأثر بها ويضيع[١] حدود الله . فمتى اختار من[٢] لا يؤمن منه مال للهوى[٣] أنه ينال في الهوى ولم يقصد نصحهم ، فلا ينفذ عليهم ما لا يرتضونه[٤] من تصرفه . ولا فرق في هذه الدلالة بين أن يختار من هذه حاله ابتداءً في أنه لا ينفذ ، وبين أن يصح له العقد ، ثم يفسق ؛ لأن الأمة لا يرضون بدوام إمامته وكونه نائبًا وكيلاً لهم في إقامة ما لا يأمنون فيه ما ذكرناه ، فبطل إمامته[٥] .

واحتج من أجاز إمامة الفاسق بما هذا معناه ، وهو أنه وجد سبب الولاية فيمن هو أهل[٦] لها ، فيجب[٧] أن ينفذ كتوكيل الفاسق ووصايته . أما السبب فهو العقد له واختياره للإمامة أو القضاء .

فأما[٨] كونه أهلاً فلأنه متمكن في إقامة ما هو الغرض بالإمامة على وجهه . ولأنه ولي نفسه على الإطلاق ، بدليل أنه ينفذ تصرفاته لنفسه ، فثبت له الولاية .

وإنما يختلف حال الولاية بحسب الأسباب . فأما نفس الولاية فلا تختلف ، وكذلك[٩] هو أهل للشهادة ؛ لأنها ولاية على الغير ، ألا ترى أنها تنفيذ[١٠] للقول على الغير . فمتى وجد السبب – وهو الإشهاد – صحت شهادته ؛ ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله : إن النكاح ينعقد بشهادة[١١] الفاسق ، فإذا[١٢] اجتهد القاضي يغلب على ظنه صدقه في الشهادة فقبلها[١٣] صحَ قبوله لها[١٤] .

---

(١) ب : ويضع .
(٢) أ : + ان .
(٣) أ : – مال للهوى .
(٤) ب : ما لا يرضونه .
(٥) أ : + من أقامه .
(٦) أ : فيه في حق من هو أهل .
(٧) ب : فوجب .
(٨) ب : أو .
(٩) ب : فكذلك هذا .
(١٠) أ : تنفذ .
(١١) أ : بنكاح .
(١٢) أ : وإذا .
(١٣) أ : فيقبلها .
(١٤) أ : قبولها .

والجواب أن الأهلية على الوجه الذي فسرتموه مسلم . ولكن لم قلتم إنه[١] لا يعتبر ، مع هذه الأهلية[٢] ليؤمن على دين الله تعالى ، في إقامة[٣] مصالح المسلمين؟ كما يعتبر[٤] مع هذه الأهلية إسلامه ، وإن كان لا تأثير لها في التمكين[٥] من تنفيذ الأحكام ، وإنما يؤتمن[٦] عنده عليها .

وأما تصرفات الفاسق لنفسه فإنه معدل عليها ؛ لأنه غير متهم على نفسه . وليس كذلك تصرفه على الغير /١٩٥ب ، لأنه لا بد من[٧] أن يؤتمن[٨] عليه . فلا بد من العدالة . وأما انعقاد النكاح بشهادة الفاسق فلا يدل على[٩] أن أبا حنيفة رحمه الله يرى ولايته ؛ لأن الغرض بها انعقاد النكاح ، ليفارق بها أسباب السّفاح ؛ ولهذا ينعقد شهود ذوي الأضغاث[١٠] ، ثم يجوز أن يثبت في مجلس الحكم [١٤٦ب] من بعد التسامح . وكذلك اجتهاد الحاكم في شهادة الفاسق وقبوله إذا غلب على ظنه صدقها ، لا يدل على أنه يرى ولايته على الغير ؛ لأن الشهادة ليست بولاية على الغير ، ولا تنفيذ[١١] حكم عليه ، بل هي شرط لغلبة ظن الحاكم عندها ، ثم يحكم بعدها بدليل[١٢] شرعي قاطع ، وهي شرط محض ؛ فصح أنه لا بد من العدالة لتثبت الولاية على الغير .

فأما إذا تاب من فسقه : هل يحتاج إلى تجديد العقد له؟ فقد اختلفوا فيه :

فقال بعضهم : لا بد من عقد جديد لتثبت له ولاية جديدة .

---

(١) ب : – إنه .
(٢) في ب : ذلك العدالة .
(٣) أ : وإقامة .
(٤) أ : يعتبره .
(٥) أ : تمكن .
(٦) أ : يؤمن .
(٧) ب : – من .
(٨) ب : يؤمن .
(٩) ب : – على .
(١٠) أضغاث جمع للمفرد : ضغث وفي التنزيل "قالوا أضغاث أحلام" والمقصود الأخبار المختلطة والملتبسة المضطربة .
(١١) ب : تنفذ .
(١٢) أ : لدليل .

وقال بعضهم : بل يعود إلى الإمامة من غير عقد ؛ لأنه بالتوبة عاد إلى الحالة التي يرتضيه عندها المسلمون إمامًا لهم . وفي تجديد العقد له مشقة ، وإظهار للفاحشة ، مع أنه منهي عن إظهارها .

فأما الفسق بتأويل ، نحو أن يعتقد اعتقادًا باطلاً فهو فسق لشبهة من كتاب أو سُنة ، فقد اختلفوا فيه أيضًا ، فقال بعضهم : إنه لا فرق بين الفسق بأفعال الجوارح أو بأفعال القلوب ؛ إذ كل واحد منهما فسق ، والتأويل ضَمٌّ جهالة له ، وقال بعضهم : بل يفارق هذا الفسق ، والفسق بأفعال الجوارح ؛ لأنه يقدم عليه ، مع العلم بأنه معصية وكبيرة فلا يؤمن منه أن تقدم على غيره ، وليس كذلك الفسق بتأويل ؛ لأنه تقدم عليه لظنه أنه دينٌ وطاعةٌ ، فصح معه أن يتحرج عما يعلمه معصيةً ؛ وعلى هذا يصح أن يكون إمامًا ، وإن[1] كان من أصحاب الأهواء . فأما سائر النقائص في البدن : نحو العمى ، والصمم ، وذهاب العقل ، فينبغي أن يخرج عن العقد الذي ذكرناه في أول الباب ، فينظر فيه : فإن كان مفوتًا للقيام بما هو الغرض بالإمامة انحلت به إمامته ، وإلا فلا .

---

(١) أ : فإن .

باب الطريق إلى ثبوت الإمامة

اتفقوا على[١] أنه لا يصير إمامًا بنفس الصلاحية للإمامة ، بل لا بد[٢] من أمر يتجدد ليصير به إمامًا ، ثم اختلفوا في تعيين ذلك الأمر :

فقالت الإمامية : ليس ذلك إلا النص من النبي ﷺ ، أو النص من إمام الزمان ، قالوا : فإذا ظهر /١٩٦أ الإمام ، وظهرت عليه معجزاته[٣] علمنا أنه المنصوص عليه .

وقال شيوخنا والزيدية الصالحية ، وأصحاب الحديث ، والخوارج : إن ذلك هو[٤] إما النص أو الاختيار[٥] ، وهو أن يختار صلحاء الأمة وعلماؤها رجلاً هو أهل للإمامة قد عرفوه وخبروه . فإنه يصير إمامًا إذا فعل ذلك في زمانٍ ليس فيه إمام ولا ذو عهدٍ من إمام .

وقال الزيدية غير الصالحية : إن الدعوة طريق لثبوت الإمامة أيضًا . والدعوة هو أن يباين الظلمة[٦] رجُلٌ مستجمع لشرائط الإمامة ، فيدعو إلى نفسه ، والى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومجاهدة الظلمة ، فإنه يصير إمامًا .

قال شيوخنا : والدلالة على أن الاختيار تثبت به الإمامة إجماع الصحابة ، فإنهم في المواقف كلها التي طلبوا تثبت[٧] فيها الإمامة ما اشتغلوا إلا بالاختيار ، وما ذكروا إلا ترجيح رجل على غيره في أهلية الإمامة[٨] .

أما يوم السقيفة فقد اجتمعت فيها الأنصار ليختاروا رجلاً منهم ، فجاءهم أبو بكر وعمر ، فقالت الأنصار : نحن أحق بهذا الأمر ، فإن الدار دارنا والإسلام عَزَّ بِنَا . قال لهم أبو بكر : فقد[٩] علمتم معاشر الأنصار أنّا أكرم العرب إحسانًا وأبينها[١٠] أنسابًا ، وأنا عترة

---

(١) ب : – على .
(٢) ب : فلابد .
(٣) أ : معجزة .
(٤) أ : – هو .
(٥) ب : + والاختيار .
(٦) ب : الظالمين .
(٧) ب : تثبيت .
(٨) أ : الإمام .
(٩) أ : قد .
(١٠) ب : وأيقنها .

رسول الله ﷺ ، والبيضة التي تفقأت عنه ، وأن الله تعالى بدأ [١٤٧أ] بنا في كتابه الكريم[١] ، وكتاب الله أحق ما اقتدى به . وقال : إن هذا الأمر لا يصلح إلا في هذا الحي من قريش ؛ لأن العرب لا تطيع غيرهم .

وقال عمر : إن الله تعالى وصّانا بكم ولم يوصكم بنا ، وذلك يدل أهل الحجا[٢] منكم أن الأمر فينا . وقال ، لمن قال من الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، قال : سيفان في غمد إذًا لا يصلحان ، وقال لأبي بكر : أنت صاحب رسول الله ﷺ ، في المواطن كلها : شدتها ورخائها . وقال عمر : أيكم بطيب نفس أن يتقدم قدمين قدمهما رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة . فما ذكروه في هذه المواقف إلا وجوه ترجيح لمن هو أولى بالإمامة .

وأما يوم الشورى ، فإن عمر جعل الأمر شورى بين ستة نفر : علي ﷺ ، وعثمان ، وطلحة ، والزبير ، وسعد بن أبي وقاص ، وعبد الرحمن بن عوف ، رضي الله عنهم . وأمرهم[٣] أن يختاروا رجلاً منهم . فاجتمعوا للاختيار ، ففوضوا الاختيار إلى عبد الرحمن بن عوف . فجعل الأمر مترددًا بين علي ﷺ[٤] وعثمان ، وقال لعلي : أبايعك على كتاب الله وسُنة رسوله وسيرة الشيخين . فقال : بايعني على كتاب الله تعالى وسُنة نبيه وأجتهد رأيي /١٩٦ب . فأخذ بيد عثمان فقال له[٥] مثل ذلك . فأنعم له ، وفعل ذلك ثلاث مرات . وكان علي ﷺ يجيبه الجواب الأول ، وعثمان ينعم له ، فبايعه .

ولما قتل عثمان اجتمع الناس علي عليٌ ﷺ ، ودعوه إلى البيعة وهو يأباها ، وهو يقول : دعوني والتمسوا غيري ، ألا وإني أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه . فلما كان اليوم الثاني صعد المنبر ، وقال : أيها الناس : أعن ملأ[٦] منكم أن هذا الأمر أمركم ليس فيه لأحد إلا ما أمرتم ، فإن شئتم قعدت لكم ، قالوا : نحن على ما فارقتنا بالأمس ، وبايعوه .

---

(١) ب : - الكريم .
(٢) أ : يدل الحي منكم .
(٣) أ : وأمروا .
(٤) أ :- عليه السلام .
(٥) أ : - له .
(٦) مالأه على الأمر ساعده وعاونه ، والملأ الجماعة . والملأ أشراف القوم وسراتهم . والجمع أملاء . ويقال : ما كان هذا الأمر عن ملإٍ منا : عن مشاورة . (المعجم الوسيط ، جـ٢ ، ص٨٨٢) .

وكتب علي إلى معاوية بعد البيعة له : أما بعد ، فإن بيعتي لزمتك بالمدينة ، وأنت بالشام ؛ لأنه بايعني بالمدينة الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على[١] ما بايعوا عليه . فلم يكن للشاهد أن يختار ، ولا للغائب أن يرد . وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار ، إذا اجتمعوا على رجل فسموه إمامًا كان الله رضا . فإن خرج عن[٢] أمرهم خارج بطعن أو رغبة ردوه إلى ما خرج منه . فإن أبى قاتلوه[٣] على اتباع غير سبيل المؤمنين . فلم يذكروا في هذه المواقف غير الاختيار ، ولم ينكره واحد[٤] منهم .

فلو كان باطلاً لاجتمعوا على ترك إنكار[٥] الباطل ، وذلك لا يجوز على الأمة خصوصًا عندهم ؛ لأنه كان فيهم من لم ينكره ، وهو الإمام المعصوم فصح أن الاختيار طريق[٦] الإمامة .

فإن قالوا : إنما رضي أمير المؤمنين بالاختيار لأنه حصل به غرضه ، وهو وصول الإمامة إليه ، وقد كانت ثابتة له بالنص ، ولم يحتج عليهم بالنص ؛ لأنه خاف الفتنة واختلاف الكلمة . قيل لهم : فحين وصلت إليهم الإمامة وأذعن له أكثرهم لم يحتج بذكره لهم . ولماذا لم يحتج به على معاوية لأنه أقوى[٧] من احتجاجه عليه السلام بالاختيار؟ وهلا احتج عليه بالأمرين؟ وعلى أنا[٨] لا نوجب أن يكون قاتلهم حين بايعوا غيره ، بل كان يحتج عليهم[٩] بالنص على الرفق . فإن سلموه ، وإلاَّ أمسك كما فعله أبو بكر مع الأنصار ثم لم[١٠] تظهر فتنة ، بل سلموا له الأمر .

---

(١) أ : - على .
(٢) أ : من .
(٣) أ : قتلوه .
(٤) ب : أحد .
(٥) أ : إنكاره .
(٦) أ : + إلى .
(٧) أ : أهوى .
(٨) ب : ولأنا .
(٩) ب : + بالرفق .
(١٠) أ : - ثم لم .

فإن قالوا : إنما أيس منهم[١] لأنهم عدلوا عن[٢] النص مع علمهم به .

قيل[٣] : إن علمهم به يدعوهم إلى الاحتجاج عليهم به ؛ ولهذا يحتج[٤] الناس على غيرهم بالأمور الظاهرة . فالأمر بالضد مما [١٤٧ب] قلتم . فإن[٥] قالوا : إنما أيس لأن الإمامة كانت تحصل لهم قيل /١٩٧أ له : إنها ما حصلت لهم جميعًا خصوصًا الأنصار ، وكان يمكنه أن يقول : لا تجمعوا على أنفسكم أمرين : أن لا[٦] تحصل لكم الإمامة ، ومعاندة نص النبي ﷺ .

قالوا : إنما أيس منهم[٧] لعلمه بمحبتهم لأبي بكر .

قيل لهم : وما سبب محبته[٨] ولم يداهنهم في الدين ، وأسباب المحبة كانت في علي ﷺ أوفر ؛ لأن محبتهم لرسول الله أشد ، وكانوا أطوع لنصه ﷺ من طاعتهم لأبي بكر ، فكيف أيس منهم؟ قالوا : إنما أيس منهم لعلمه ببغضهم له ؛ لأنه كان قتل أقاربهم . قيل له : إنه لم يقتل من أقارب الأنصار أحدًا . فكان ينبغي أن لا يخاف منهم ، والمهاجرون قتلوا أقاربهم في سبيل الله ، فكيف ينقمون[٩] على من قتل أقاربهم في سبيل الله؟ وهلا احتج به على معاوية وقومه بعد ما صار الأمر إليه ، ولم يكن منهم على علي[١٠] تقية؟

ومما يدل على أن الإحسان طريق الإمامة ما قدمنا من أن الإمامة تجب لدفع الضرر عن النفس ، ووجوب دفع الضرر عن النفس[١١] لا يقف على النص ، بل على غلبة الظن أنه يندفع بتولية واحدٍ ، ألا ترى أن قومًا لو أحاط بهم عدو ، وغلب على ظنهم أن لو[١٢]

---

(١) ب : - منهم .
(٢) أ : على .
(٣) ب : + لهم .
(٤) ب : احتج .
(٥) ب : - فإن .
(٦) ب : ألا .
(٧) ب : منه .
(٨) ب : محبتهم له .
(٩) ب : يحدون .
(١٠) ب : - علي .
(١١) أ : - عن النفس .
(١٢) ب : - لو .

ولوا واحدًا منهم سلموا من العدو ، فإنه يلزمهم ذلك . وقد فعل أصحاب رسول الله ﷺ يوم مؤته[١] مثله . فإنهم أمروا خالدًا حين استشهد من أمره رسول الله ﷺ[٢] ، ولم ينكر[٣] عليهم ذلك[٤] عليه السلام .

واحتج المخالف بأشياء ، منها : أن الإمام يجب أن يكون معصومًا ولا يمكن أن يعرف فيختار ، فلا بد من نص .

والجواب أنا بينا أن عصمة الإمام ليست بشرط . ولو كانت شرطًا لم يمتنع أن يكون في الزمان رجلان ، نص النبي ﷺ على صلاحيتهما للإمامة[٥] ، وفوض[٦] إلينا اختيار أحدهما لها .

ومنها أن الإمام يجب أن يكون أفضل أهل زمانه علمًا وورعًا ، وزهدًا وسياسة ، وذلك مما لا يستدرك بالاختيار .

والجواب أن العلم بذلك ليس شرطًا أيضًا . وعلى أنه لا يمتنع أن يظن في واحد الفضل والعلم والسياسة ، فنوليه بالاختيار ، كما يظن ذلك الإمام فيمن يختاره في الإمارة[٧] والقضاء فيوليه ، وإن جوّز في باطنه أن يكون بخلاف ذلك .

ومنها أن من يختاره للإمامة لا يملك التصرف في أمر المسلمين ، فكيف يمكنها /١٩٧ب غيره؟

الجواب أنه لا يمتنع ذلك ، ألا ترى أن الولي لا يملك الاستمتاع بالمرأة ، ثم يصح منه أن يملك[٨] غيره .

---

(١) اسم غزوة ، نسبةً إلى منطقة مؤتة جنوب الكرك بالشام ، وكانت بقيادة زيد بن حارثه في جمادى الأولى سنة ثمان للهجرة .

(٢) كانوا ثلاثة ، وهم بالترتيب : زيد بن حارثة ، فإن أصيب فجعفر بن أبي طالب ، فإن أصيب فعبد الله بن أبي رواحة .

(٣) ب : ينكره .

(٤) أ :- ذلك .

(٥) أ : للأمة .

(٦) ب : ويفوض .

(٧) ب : الإمامة .

(٨) ب : يملكه .

ومنها أن القول بالاختيار يؤدي إلى الهرج[١] ؛ لأن الإمام متى توفي لم يكن أهل بلدتين يختارون رجلاً للإمامة أولى من أهل بلد آخر . ومتى اختاروا رجلين لم يكن العقد لأحدهما أولى من العقد للآخر ، فتقع الفتنة .

والجواب : هلا كان الأمر في ذلك كعقد الوليين على امرأة بأن زوّجها هذا من كفء ، وزوجها الآخر من مثْلِه في الكفاءة . فإنه متى سبق عقد أحدهما كان العقد للآخر باطلاً ، وإن وقعا معا بطلا ، ووجب استئناف العقد ، فكذلك[٢] هذا .

وقيل : إنه يقرع بينهما ، فمتى أبى أحدهما ونازع أبى من قبل نفسه . وأيضًا فالأمر فيما قالوه مبني على العادة . والعادة جارية بأن[٣] أهل الحل والعقد والمؤهلين للإمامة يكونون في مستقر الإمام[٤] ، والعلم بموته[٥] يسبق إليهم على علم غيرهم ، فلا يؤدي الأمر إلى ما قالوه .

وينبغي أن لا يتنازع أهل الحل والعقد ، وأن يقصدوا النصح للأمة[٦] . ومتى لم يفعلوا أبوا[٧] من قبل أنفسهم .

ومنها أن تفويض [١٤٨أ] عقد الإمامة إلى الاختيار يؤدي إلى الهرج من وجه آخر ؛ لأن الناس مختلفو المذاهب في الدين . وكل فرقة منهم تود أن يكون الإمام منها ، فيسعى كل صاحب مذهب في أن يختار إمامًا يذهب[٨] مذهبه ، فتقع الفتنة .

والجواب أن هذه الشبهة تلزمهم مع قولهم بالنص ؛ لأن المختلفين مع النص يودون أن يكون الإمام من جملة أهل نحلته ، فيدعوهم ذلك إلى تكذيب النص على من ليس من أهل نحلته ، أو تأويله ، أو دعوى نص موضوعٍ على واحدٍ من أهل نحلته ، فتقع الفتنة .

---

(١) هو القتل : يقال هرج الناس يهرجون : وقعوا في فتنةٍ واختلاف وقتلٍ .
(٢) أ : وكذلك .
(٣) أ : أن .
(٤) ب : للإمام .
(٥) أ : وبموته .
(٦) أ : – للأمة .
(٧) يجوز أن تكون : أتوا .
(٨) أ : + إلى .

وعلى أن الإمامية مختلفو المذاهب فيما وراء القول بالنص ، ولم يقعوا لذلك في هرج ، فكذلك[١] القائلون بالاختيار .

وقال أصحابنا : إن هذه الشبهة مبنية على أن أهل الحل والعقد يكونون في زمان واحدٍ مختلفي المذاهب ، وهم متساوون في القوة . ولسنا نعلم ذلك[٢] في زمن من[٣] الأزمنة . أما بعد وفاته ﷺ فلم يكونوا مختلفي المذاهب . وبعدما حدثت الاختلافات ، فالأعصار منقسمة : فمنها أعصار مات فيها الإمام ، وشيعته هم /١٩٨أ المستظهرون ، لا يقاومهم غيرهم . فليس اختيارهم لمن يختارونه يؤدي إلى الهرج .

ومنها أعصار لم يتمكن أهل العقد والحل فيها من اختيار إمام ، فالشبهة زائلة عنهم .

ومنها أنه لو جاز أن تثبت الإمامة بالاختيار لجاز أن تثبت النبوة بالاختيار ، ولجاز أن تحل الإمامة بالاختيار .

والجواب : أما الأول فإنهم جمعوا بين النبوة والإمامة بغير علة ، والفرق بينهما أن النبي تؤخذ منه الشريعة ، فلا بد من أن تثبت نبوته بطريق يؤمن عنده من الخطأ عليه ، والتغيير والكتمان ، وليس كذلك الإمام ؛ لأنه يراد لما يراد له الأمير والقاضي ومن يستعان به في الدين ، فيختار مع الظن لصلاحه . وإنما لم تنحل الإمامة بالاختيار بمنع دليل شرعي منه ، وهو إجماع الصحابة رضي الله عنهم . فإنهم أجمعوا على المنع من خلع الإمام بعد توليته ، كما في أيام عثمان . فإنهم كانوا على فرقتين :

- أحدهما[٤] كانت تقول : إنه أحدث ما يستحق به الخلع .

- والثانية تقول : إنه لم يحدث ذلك ، فلا يُخلع .

ويقال لهم : هلا كان الأمر في ذلك كعقد الولي على امرأة[٥] يملكه ولا يملك فسخه .

---

(١) أ : وكذلك .
(٢) أ - ذلك .
(٣) أ - من .
(٤) هكذا في النسختين ، ولعلها : إحداهما "المحقق" .
(٥) أ : المرأة .

ومنها لو ملك جماعة الأمة أن يولوا إمامًا لكان خليفةً لهم على أنفسهم . والإنسان لا يملك[(١)] أن يستخلف على نفسه ، أن ليس له أن يحكم على نفسه .

والجواب أنا نقول إن اختيارهم شرط في تولية الله عليهم للإمام ، كما أن المجتهد إذا اجتهد وعمل باجتهاده أنه يكون عاملاً بحكم الله تعالى لا بحكم نفسه .

ومنها : كيف يجوز ، مع عظم شأن الإمامة أن[(٢)] لا يتولاه عليه السلام بنفسه ، ويفوضه إلى غيره . وقد أوجب على المكلف الوصية ، وندبه أن يتولى ذلك بنفسه ، وهذا يبطل الاختيار .

والجواب أنه لا يمتنع أن تكون المصلحة في ذلك ، وإنما ندب إلى الوصية من كان عليه ديْن أو له طفل . فأما سائر الأمور الدينية فلم يرد الشرع فيها بالوصية . وقد روي[(٣)] عنه عليه السلام ما ينبئ عن المصلحة في أن لم يستخلف .

روى نصر بن مزاحم[(٤)] في كتاب الجمل ، بإسناده إلى[(٥)] أصحاب رسول الله ﷺ ، قالوا : يا رسول الله استخلف علينا خليفتك خليفة فنطيعهما حتى نلقاك ، ونحن على ذلك . فقال عليه السلام :"أما إني سأخبركم ما[(٦)] يمنعني أن أستخلف عليكم من يحكم بما أنزل الله ، فيجب عليكم حقه كحقي وطاعته عليكم [١٤٨ب] كطاعتي ، وإذا استخلف[(٧)] عليكم من لا يحكم بما أنزل الله تعالى . فإذا لقيتموني كانت لكم الحجة علي" . وأما صفة الاختيار فقد قال أصحابنا /١٩٨ب هو أن ينظر خمسة من صلحاء الأمة وعلمائها ، وأهل العدالة والرأي فيمن يصلح للإمامة . فإذا اجتمع[(٨)] رأيهم على واحدٍ[(٩)] وعقد له واحدٍ منهم[(١٠)] يرضى به أربعة صار إمامًا إذا لم يكن في الوقت إمام ،

(١) أ : - والإنسان لا يملك أن .... أن يحكم على نفسه .
(٢) ب : أنه .
(٣) أ : ورد .
(٤) هو أبو الفضل مزاحم بن سيار المنقري ، من طبقة أبي مخنف من بني منقر . وكان عطارًا . توفي وله من الكتب كتاب الغارات ، كتاب صفين ، كتاب الجمل ، كتاب مقتل حجر بن عدي ، ثم كتاب مقتل الحسين بن علي ، عليهما السلام . (راجع : الفهرس لابن النديم ، ص ١٣٧ ، ومعجم المؤلفين لعمر كحالة ٢٤/٤) .
(٥) ب : - بإسناده إلى .
(٦) ب : بما .
(٧) ب : استخلفت .
(٨) ب : اتفق .
(٩) أ : + منهم .
(١٠) ب : - منهم .

ولا ذو عهد من إمام . وإنما قالوا : إنه يجب أن يكونوا علماء ليعلموا شرائط الإمامة ، ومن اجتمع فيه ذلك . وإنما قالوا : إنه يجب أن يكونوا من أهل الرأي ؛ لأن المتماثل في[1] الأمور يجب أن يكون ذا رأي وخبرة . وإنما قالوا : وأن يكونوا من أهل العدالة ليؤمن منهم الحيف في اختيار الإمام ، ويغلب عليّ الظن أنهم يقصدون النصح للمسلمين ، ولا يولون فاسقًا مضيعًا . وإنما قالوا : إنه يجب أن يكونوا خمسة ؛ لأن شروط الإمامة إنما عرفت بالشرع . فما ورد به الشرع وجب العمل به ، والذي عمل به الصحابة يوم السقيفة ، يوم الشورى ، كان كذلك ؛ لأن عمرًا عقد لأبي بكر برضى سالم ، مولى أبي حذيفة ، وأبي عبيدة بن الجراح ، وبشر بن سعد ، وأسيد بن حضير . وعقد عبد الرحمن لعثمان[2] برضى عليّ عليه السلام ، والزبير ، وسعد ، وحضر طلحة ، فرضي .

وذكر الشيخ أبو الحسين : أن الأولى أن الواحد إذا كان ذا رأي وعدالة وإحسان[3] وعلم ، واختار رجلاً قد اشتهر بالفضل وخصال الإمامة أنه يصير إمامًا . وقد نصرنا هذا القول في "المعتمد" . وذكرنا أن ما ذكره أصحابنا من حضور الخمسة في الموقفين كان بطريقة الاتفاق ، لأن ذلك لاعتبار شرعي .

وأما الدعوة فالصحيح أنه لا يصير إمامًا بها ؛ لأن الإنسان لمحبته لنفسه يغفل عن تحقق حاله ، ولا يقف على عيوب نفسه . وليس كذلك من تخيره من هو من أهل العلم ، ويقصد النصح للمسلمين .

---

(١) أ : - المتماثل في .
(٢) في أ : لعمر .
(٣) ب : - وإحسان .

باب في أنه ﷺ لم ينص على إمام بعده

اختلف الناس في ذلك :

فقال شيوخنا ، والخوارج ، والمرجئة ، وبعض أصحاب الحديث : إنه ﷺ لم ينص على إمام لا نصًا جليًا ، ولا نصًا خفيًا .

وقال قوم : بل نص على إمام بعده ، ثم اختلفوا في المنصوص عليه :

فقالت البكرية : نص على أبي بكر[1] ، ثم اختلفوا : فقال الحسن البصري : نص عليه نصًا خفيًا ، وهو تقديمه للصلاة في مرضه .

وقال أصحاب الحديث : بل [نص] نصًا جليًا ، وهو قوله ﷺ : "ائتوني بقرطاس وقلم أكتب لأبي بكر كتابًا /١٩٩أ فلا يختلف عليه بعدي اثنان" ، ثم قال : "يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر" .

وقالت الإمامية والزيدية : بل نص على عليٍّ ﷺ . ثم اختلفوا : فقالت الإمامية : نص عليه نصًا جليًا وقالت الزيدية ، بل نصًا خفياً لا نعرف منه[2] مراده إلا نص عليه نصا جليا إلا بالاستدلال .

واستدل أصحابنا لدفع هذا النص بأن من قال بذلك : فإما أن يوجب على أهل العصر الأول العلم به دون مَنْ بعدهم . وليس هذا من قول أحد ، بل يجب على أهل كل عصر العلم به إلى يوم القيامة . ولو كان كذلك لوجب[3] على الحكيم أن يزيح علتهم بأن يلهمهم العلم به ، أو يقوي دواعي النقلة المتواترة إلى نقله ، وإلا كلفهم تعالى نقل ما لا يطاق . ولو نقل بطريقة التواتر لحصل العلم به لنا . ونحن نراجع أنفسنا ، فلا نجد هذا العلم مع ميلنا إلى أمير المؤمنين ومحبتنا له .

ثم ما من وجه يذكرونه في انتفاء هذا العلم بالنص [١٤٩أ] لأهل هذه الأعصار إلا وينقض قولهم . إن أهل كل عصر يضطرون إلى العلم به نحو قولهم : إن الناس ارتدوا بعد

---

(١) راجع : صحيح البخاري ، كتاب الأحكام ، باب ٥١ ، ص ١٢٥ ، وما بعدها من الجزء الثامن . وراجع : صحيح مسلم ، المجلد ١٥ ، كتاب فضائل الصحابة ، ص١٤٩ وما بعدها . (نشرة دار إحياء التراث العربي ، ط٢ ، سنة ١٩٧٢م ، بيروت) .

(٢) ب : – منه .

(٣) أ : يوجب .

رسول الله ﷺ فتركوا نقله ، أو قولهم : إن أكثرهم كانوا منافقين فتركوا نقله ، أو قولهم : إنكم لم تخالطوا نقلته فيحصل لكم العلم به ، أو قولهم : إنهم لم ينقلوه تقيةً ؛ لأن كل ذلك يقتضي أن العلم منتفٍ عن أهل كل عصر لأجل هذه العلل أو إحداها .

ووجه ثانٍ[1] وهو أنه لو وجب العلم به على أهل كل عصر لأفضاه عليه السلام إلى جماعة كبيرة يقع العلم بخبرهم وإلاّ[2] وجب عليهم إشاعته ، ثم أهل كل عصر على من بعدهم . وكان لا ينكتم ، بل يكون ظاهرًا في كل عصر كأصول الشرائع من وجوب الصلاة والصيام وغيرها .

ووجه ثالث : وهو أنه لا يجوز أن تقوى الدواعي إلى نقل أمرين ويتساوى نقلهما ، ثم ينقل أحدهما ولا ينقل الآخر . ومعلوم أن الدواعي إلى نقل هذا النص كالدواعي إلى نقل فضائل أمير المؤمنين ، بل هي إلى نقل النص أقوى . وكيف[3] يجوز أن ننقل فضائله ونتكتم هذا النص ، وكل واحد منهما لا بد منه في ثبوت إمامته ؛ لأن الفضل فيهما معتبر ، خصوصًا على قولهم إن الإمام ينبغي أن يكون أفضل أهل زمانه . ولو جوَّزنا ، في مثل هذا النص ، أن نتكتم لجوزنا أن شروطًا في أصول الشرائع ، أو عبادات زائدة ، أو صلاة سادسة /١٩٩ب قد انكتمت ، ولجوزنا أن يكون الله تعالى قد بعث رسولاً بعد محمد ﷺ نسخ شريعته ، لكنه[4] انكتم خبره . وفي ذلك زوال الثقة بشرعه ، فكيف بإمامة خلائفه[5]؟

وقالت الإمامية : إن النبي عليه السلام نص على عليّ عليه السلام نصًا جليًا على أنه الخليفة بعده . وأمر الناس أن يسلموا عليه بإمرة المؤمنين ، وأنه عليه السلام أشاع ذلك واحتجوا لصحته بوجوه :

منها أن الإمامية روت هذا الحديث[6] على كثرتها ، وتباين ديارها ، وببعضهم يقع التواتر ، فكيف بهم بأجمعهم؟

---

(١) ب : آخر .
(٢) أ : الاّ .
(٣) ب : فكيف .
(٤) أ : ولكنه .
(٥) أ : خلافه .
(٦) أ : الخبر .

قال أصحابنا : إن الكثرة في الإمامية هي[١] في عوامهم ، وعوامهم لا يروون هذا الحديث ، وليس الكثرة في علمائهم . وقالوا لهم : إن عنيتم أن الإمامية كثيرة الآن فمسلم ، وإن عنيتم أنها كثيرة في كل عصر فغير مسلم .

قالوا : إنهم كما يروون هذا الحديث ، فكذلك يروون أنهم كانوا كثيرًا في كل عصر؟

قيل لهم : إنا لا نعلم الكثرة فيهم في كل عصر ، وهم متهمون في كل هذه الروايات ؛ لأنه يجوز أن يقصدوا به نُصرة هواهم ، ولا يعجز عن مثل هذه الدعاوي خصومهم البكرية .

ويقال لهم : إنكم تقولون إن[٢] الإمام كان في تقية من رواية هذا النص ، وتقولون إن الناس ارتدوا بعد رسول الله ﷺ ، إلا أربعة نفر[٣] وخمسة نفر ، فكيف يتواتر الخبر بهم؟ وكيف تدعي الكثرة فيهم في كل زمان؟

قال أصحابنا : وكيف يصح ما أدعوه من النص الجلي مع ما روي[٤] أن العباس قال لعلي عليه السلام بعد وفاة النبي : "امدد يدك أبايعك" يقول الناس : هذا عم النبي بايع ابن عمه فلا يختلف عليك منهم اثنان . فلو كان النص ثابتًا مشهورًا لكان بثقته به أقوى من ثقته بعمومة النبي ﷺ . وأنه قال له في مرضه عليه السلام : "ادخل بنا على رسول الله ﷺ نسأله في هذا الأمر : فإن كان فينا بيَّنه ، وإن لم يكن [١٤٩ب] وصَّى بنا[٥]" قال عليٌّ عليه السلام : خشيت أن يقول : ليس فيكم ، فلا يعطيناه[٦] الناس أبدًا .

وما روي عن عليٍّ عليه السلام أنه قيل له في مرضه : "استخلف علينا" قال : أتركَكم كما تركنا رسول الله ﷺ فإن يعلم الله تعالى فيكم /٢٠٠أ خيرًا جمعكم على خيركم كما جمعنا على خيرنا أبي بكر[٧] .

(١) أ : هم .
(٢) أ : - إن .
(٣) ب : - نفرًا .
(٤) أ : - ما روي .
(٥) رواه البخاري في كتاب "المغازي" باب ٨٤ ، مرض النبي ووفاته ، حديث رقم (٧٤٤٧) ، وفي كتاب الاستئذان ، باب ٢٩ ، رقم ٦٢٦٦ . وراجع الإمام أحمد في المسند رقم ٢٢٥٤ ، ٢٨٤٢ .
(٦) أ : يعطينا .
(٧) راجع هذه الرواية في كتاب البداية والنهاية لابن كثير (٥/٢٢٠) .

وما روي عنه ﷺ أن بلالاً كان يؤذنه بالصلاة في مرضه ، فإن وجد خفة صلى بالناس ، وإن لم يجد قال : مروا بأبي بكر ، فليصل بالناس"[١] وهو بريّ مكاني .

فإن قيل : إنه كان ﷺ ، كان يأمر أن يصلي بهم علي ، فكانت عائشة تبلغ أمره ﷺ على خِلافِه .

قيل له : فإن[٢] كان كذلك فكيف يقول عليٌّ ؑ : وهو بريّ مكاني . ولأنه[٣] ما كان يحجبه ﷺ عن المسجد إلا ستر على الباب ، فكيف كان لا يقف على مثل هذه الحالة؟ وهلا أطلعه الله على ذلك ، فلا يظهر في الأرض مثل هذا الفساد؟ وما احتجوا به لصحة هذا النص أنه لو كان مفتعلاً[٤] لعرف مفتعله والزمان الذي افتعل فيه . ويمكن أن تدعي البكرية مثل هذا في نصهم . ويلزمهم أن تكون جميع الأخبار المروية في الخبر والسند صحيحة ؛ لأنه لا يعرف[٥] مفتعلها ولا الزمان الذي افتعلت فيه .

وعلى أن من يفتعل الأحاديث فإنه يجتهد في إخفائها ، ويُسِرّه إلى واحد أو اثنين إلى أن يشيع ذلك . وبمثل هذا الوجه تفتعل[٦] الأراجيف إلى أن تشيع .

ومما احتجوا به لصحته أنه رَوَىَ هذا الحديث أصحاب الحديث كالطبري[٧] وغيره . فلو كان كذبًا لكان الداعي إلى روايته الهوى ، وأهواؤهم بخلاف ذلك . فصح أن الداعي إلى رواية صدق الحديث . فقالوا : والحديث الذي رواه الطبري هو[٨] أنه ﷺ جمع بين عبد المطلب في دار ، وقال لهم : أيكم يؤازرني ويعينني ، يكن أخي وخليفتي من بعدي" فقال علي أنا . فبايعه رسول الله ﷺ .

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان ، باب ٣٩ (٦٦٤) ، وباب ٤٦ (٦٧٨-٦٧٩-٦٨٠-٦٨١-٦٨٢) .
(٢) أ : وإذا .
(٣) ب : - ولأنه .
(٤) أ : منفعلاً .
(٥) ب : لم يعرف .
(٦) ب : تفعل .
(٧) هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري ، أبو جعفر : المؤرخ ، المفسر ، الإمام . ولد في آمل طبرستان عام ٢٢٤هـ . استوطن بغداد ، وتوفي بها ، وعرض عليه القضاء فامتنع ، والمظالم فأبى . له "أخبار الرسل والملوك" ويعرف بتاريخ الطبري ، و"جامع البيان في تفسير القرآن" ويعرف بتفسير الطبري ، مات سنة ٣١٠هـ . (راجع الأعلام للزركلي ، جـ٦ ، ص ٦٩ ، موسوعة أعلام الفكر الإسلامي ، ص ٥٥١-٥٥٣) .
(٨) ب : - هو .

والجواب أن عادة أهل الحديث أنهم يروون عن موافقيهم ومخالفيهم لأنهم يروون كل ما سمعوه ، وافق ذلك[١] هواهم أو لم يوافق . فبالقدر الذي ذكروه[٢] لا يثبت صدق الحديث .

قال أصحابنا : وعلى أنه ليس في رواية الطبري قولهم : وخليفتي من بعدي ، بل فيه : يكن أخي ووصي وخليفتي فيكم . وفي رواية : "وخليفتي في أهلي" .

وذكر الشيخ أبو إسحق الواقدي حديث الدار ، ولم يذكر : "أيكم يؤازرني" إلى غير ما ذكروه ، فصح أن متن الحديث مضطرب . وربما يتعلق الإمامية في دعواهم لنص على عليّ عليه السلام بالأحاديث التي[٣] يحتاج فيها إلى الاستدلال ، وسنجيب عنها /٢٠٠ب بعد إن شاء الله تعالى .

---

(١) أ : – ذلك .
(٢) ب : ذكرناه .
(٣) ب : الذي .

الكلام في أعيان الأئمة

قال أصحابنا ، وأصحاب الحديث ، والزيدية الصالحية ، والخوارج : إن الإمام بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي رضي الله عنهم[١] . وقالت الإمامية : وإن الإمام بعده أمير المؤمنين علي[٢] .

وينبغي أن نتكلم في أهلية هؤلاء الإمامية ، ثم ندل لتثبيت إمامتهم ، ثم نجيب عن مطاعن من طعن فيهم.

[١٥٠ أ] أما أهلية أبي بكر للإمامة فقد كان مختصًا بالصفات التي معها يتأهل بها لها .

أما إسلامه فأظهر من أن يخفى ، وقد كابر في دفع ذلك . وقد دل القرآن على كونه مؤمنا مرضيًا عند الله تعالى ، نحو قوله تعالى : ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ﴾ إلى قوله : ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ﴾ (التوبة ،١٠٠) ، وقوله ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ (الفتح ،١٨) .

ولا شبهة في أنه رضي الله عنه ، كان من السابقين إلى الإسلام ، حتى قيل : إنه[٣] أول من أسلم من الشيوخ أبو بكر . ولا شبهة أيضًا في أنه هاجر ، وبايع النبي عليه السلام تحت الشجرة ، فدخل تحت[٤] الآيتين . ولم يدل دليل على خروجه من الإيمان ، فبقى تحت ظاهر الآيتين . ويدل قوله تعالى : ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لاَ تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ (التوبة ،٤٠) خاصة في حقه على إيمانه وكونه مرضيًا عند الله ؛ لأنه[٥] لا يجوز أن يقول عليه السلام لغير مَرْضيٍّ عند الله ، وعند رسوله :" إن الله معنا" فيقرنه بنفسه في استحقاقه نصر الله تعالى له ، وحفظه إياه ، والدفع عنه .

وأما علمه وكونه من أهل الاجتهاد فظاهر ؛ لأنه لم تقع مسألة في زمانه من الفرائض وغيرها إلا وله[٦] الأولة فيها قول مأثور ، كمسألة الحد والحرام ، والكلأ ، وغيرها . ولما قال

---

(١) في ب : - رضي الله عنهم . وكتب بدلاً من ذلك ، عليه السلام ، والإشارة إلى علي بن أبي طالب .
(٢) ب : - علي .
(٣) ب : - إنه .
(٤) ب : في ظاهر .
(٥) ب : أنه .
(٦) أ : - إلاَّ وَلَهُ فيها ... والكلأ وغيرها .

عمر يوم الحديبية : أليس قد قال النبي عليه السلام إنه يدخل مكة؟ فقال له أبو بكر[١] : قال لك رسول الله[٢] : إنه يدخلها العام . قال : لا . قال أبو بكر : فسيدخلها . ولما قال عمر : إن رسول الله ﷺ لم يمت ؛ لأنه تعالى قال : ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾(التوبة ، ٣٣) ، ولم يظهره بعد . قال أبو بكر : إن الله أخبرنا بموته فقال ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (الزمر ،٣٠) وإنما أراد ليظهر دينه على الدين كله . فإذا ظهر دينه على الأديان ، فقد ظهر هو على الدين كله .

وأما قوة قلبه وشجاعته فقد دل[٣] عليه وقوفه معه عليه السلام في المشاهد كلها . وكان ينهزم المسلمون ، ويقف معه أبو بكر كوقوفه معه يوم[٤] أُحُدْ ، ويوم حنين . ولما قصد /٢٠١أ المشركون[٥] رسول الله ﷺ قام دونه ، وقال : "أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله؟" فتركوا رسول الله ﷺ ، وضربوا أبا بكر . وبارز يوم أحد لقتل أبيه . فقال له عليه السلام : شِمْ سيفك ، وارجع إلى مكانك . ومنعنا بنفسك . وكان صاحبه في تعيين[٦] يوم بدر .

ولما قبض رسول الله ﷺ أتى الأنصار ، فداراهم أحسن مداراة ، وقدر فضل المهاجرين عليهم ، وأنزلهم عما ركبوه . ولما بويع وارتدت العرب قاتلهم حتى ردهم إلى الإسلام . ونفذ جيش أسامه والناس يعذلونه لارتداد العرب حول المدينة ، وهو يقول : لو بقيت وحدي حتى تأكلني السباع ما تركت جيشًا أمر رسول الله ﷺ تنفيذه . ثم غزا الشام والعراق . وكل ذلك يدل على قوة الرأي وثبات الجأش ، واجتماع القلب .

وأما عدله فضرب به المثل ، فيقال[٧] : عدل العمرين . وكان عبد الرحمن يشترط في بيعته لعثمان سيرة الشيخين لظهور العدل فيها ، وصلاح الناس عليها .

---

(١) ب : قال أبو بكر .
(٢) ب : - رسول الله .
(٣) ب : فدل .
(٤) ب : في يوم .
(٥) ب : - المشركون .
(٦) ب : في العريش .
(٧) أ : يقال .

ويحسن سياسته وجودة رأيه ثبت الإسلام في أرض العرب[١] ، ودخل[٢] أرض العجم . فصحت أهليته للإمامة . ثم بعد هذا فتحمله للأذى وصبره في أول الإسلام على شدائد الإسلام من الجوع والمرض ظاهر مكشوف . وكذلك بعده ، وبعدما استخلف هذه ، واقتصاره على النزر الطفيف[٣] من مال المسلمين ، وقصره نفسه على خشونة الملبس ، وخشونة المأكل ، لما حضرته الوفاة وصّى برد ما أخذه من بيت المال إليه .

فلما حمل ذلك إلى عمر قال : لقد شق علي مَنْ بعده . ومناقبه في الإسلام كثيرة . هو أول من سمي "صديقًا" ، وأول من بنى مسجدًا . ودعا إلى الإسلام ، فأسلم[٤] [١٥٠ب] على يديه بَشَرٌ كثير ، واشترى ستة أعبد من المعذبين على الإسلام ، فأعتقهم .

وحمل إلى[٥] النبي ﷺ ، في بعض الغزوات ماله جميعه[٦] ، فقال له : ما الذي خلفت لأهلك؟ فقال : الله ورسوله . وبلغت حاله إلى أن افتقر إلى لبس عباءة كان يطرحها على بعيره ، فلبسها في غزاة ذات السلاسل . وشبهه ﷺ من الملائكة بميكائيل ، ومن الأنبياء بإبراهيم ﷺ .

فإن قيل : من شرط الأهلية للإمامة أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه ، ولم يكن أبو بكر كذلك قال[٧] : وليتكم ولست بخيركم .

قيل له : ما تعنون بالأفضل /٢٠١ب؟ إن عنيتم به[٨] أنه ينبغي أن يكون أكثر ثوابًا فقد بينا من قبل أن غيره أولى إذا كان أجود سياسة . وليس يمتنع أن يكون غلب[٩] على ظن المختارين له أنه أسوس من غيره ، ولا يمتنع أيضًا أن يكون أكثر ثوابًا من غيره على ما سنذكره في مسألة التفضيل إن شاء الله تعالى .

---

(١) أ : - العرب .
(٢) أ :+ في .
(٣) أ : اللطيف .
(٤) أ : وأسلم .
(٥) ب : - إلى .
(٦) ب : جميع ما له .
(٧) أ : وقال .
(٨) ب : - به .
(٩) ب : يغلب .

وأما ثبوت إمامته فالدلالة له أنه تابعه أهل الحل والعقد ، ثم بايعهم على البيعة الناس ، حتى ادَّعى بعضُ العلماء الإجماعَ على إمامته . قالوا : ولم يبق من المخالفين إلا سعد بن عبادة ، وخلافه لا يطعن في الإجماع ؛ لأنه خالفه لشبهة[١] مردودة عليه ، وهو أن الأنصار أولى بالإمامة من المهاجرين . وقد ظهر[٢] خلاف هذا . ولولا[٣] هذه الشبهة لما خالف .

وإنما قلنا : إنه بايعه الناس ؛ لأنه روى ابن إسحق عن سالم أن عمر قال يوم السقيفة ، قال : هذا أبو بكر قد أَمَرهُ رسول الله ﷺ بالصلاة بالناس ، و﴿لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب ،٢١) ، لا نرى لهذا الأمر أحدًا أقوى[٤] عليه منه ، ولا أرضى منه . ثم أخذ بيد أبي بكر ، فقال : نبايعك على السمع والطاعة ما أطعت الله واستقمت على أمره . فبايعه وتابعه الناس ، وبايعه[٥] المهاجرون والأنصار . ورجع الناس يؤمهم على ذلك ، وقد أصلح الله أمرهم . ولم يغب عن تلك البيعة من يُعتد به إلا أمير المؤمنين علي عليه السلام ، والزبير ، وسلمان ، والمقداد ، وأبو ذر ، رضي الله عنهم . فلما كان الغد خرج أبو بكر ، وقال : اجمعوا لي الناس ، فنودي في الناس ، فاجتمعوا ، ثم أرسل إلى علي عليه السلام ، فأتاه والنفر الذين كانوا معه . فقال : ما خلفك يا علي عن أمر الناس؟ قال : خلفني عظم المصيبة ، ورأيتكم استغنيتم برأيكم ، فاعتذر إليه أبو بكر ، فقال : أما والله ما حملنا على إبرام ذلك دون من غاب عنا إلاّ مخافة الفتنة ، وتفاقم الحدثان ، وإن كنتُ لها لكارهًا ، ولولا[٦] ذلك ما شهدها أحد كان أحبَّ إليّ أن يشهدها منك ، وإلاّ من هو بمثل منزلتك . ثم أشرف على الناس ، فقال : هذا علي بن أبي طالب ، ولا بيعة لي في عنقه ، وهو بالخيار في أمره . إلا وأنتم بالخيار جميعًا في بيعتكم إياي ، فإن رأيتم لها غيري فأنا أول من يبايعه .

فلما سمع عليّ ذلك تحلل عنه ما كان داخله .

(١) ب : لعلة .
(٢) ب : ثبت .
(٣) أ : فلولا .
(٤) أ : قوي .
(٥) أ : – وبايعه .
(٦) أ : لولا .

فقال له : أجل : لا نرى لها أحدًا غيرك ، فبايعه والناس الذين جاءوا[١] معه . فصح أنه /٢٠٢أ بايع الناس ، وفيهم أهل الحزم والدين والعلم والعقل[٢] ، وكل من تابعه مثل هؤلاء فهو إمام ؛ لما بينا[٣] من أن طريق الإمامة هو الاختيار ، وشرط صحة الإمامة كان حاصلاً ، وهو أنه في وقت[٤] لم يكن معه إمام ، ولا ذو عهد ، لما بينا أنه عليه السلام لم ينص على إمام بعده ، فثبت إمامته .

فصـــــل :

وأما[٥] الجواب عما طعنوا به فيه ، فمن ذلك حديث فدك . وقد بالغوا في التشنيع لأجله . فقالوا : كيف يكون عادلاً وأهلاً للإمامة وقد خالف كتاب الله في منعه ميراث رسول الله من ورثته[٦] ، وقد سمع قوله تعالى : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ (النساء ،١١) .

فإن قلتم : إنه روى [١٥١أ] في ذلك خبرًا عن الرسول ، وهو قوله عليه السلام : "لا نورث ، ما تركناه صدقة"[٧] .

قيل لكم : كيف يجوز قبول خبر مخالف لكتاب الله تعالى من وجهين : أحدهما : ما ذكرنا[٨] من مخالفته لقوله : "يوصيكم الله في أولادكم" والثاني : هو مخالف لقوله تعالى : ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ (النمل ، ١٦) ، وقوله في قصة زكريا : ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ (مريم ، ٦) فصح أن الأنبياء يورثون .

وأيضًا فإن[٩] كان الخبر صحيحًا فلماذا[١٠] ترك عليٌّ عليه السلام سيف رسول الله ﷺ وبغلته وعمامته؟ ولو كان صحيحًا لاشتهر في الناس خصوصًا في عترته وأزواجه وعمه

---

(١) ب : كانوا .
(٢) ب : – والعقل .
(٣) ب : بَيَّنَّاهُ .
(٤) ب :– في وقت .
(٥) أ : أما .
(٦) ب : ذريته .
(٧) صحيح البخاري ، جـ٨ ، كتاب الفرائض ، ص ٣ .
(٨) ب : ما ذكرناه .
(٩) ب : فلو .
(١٠) أ : فلمَ .

وبني أعمامه . ومعلوم أن أزواجه طلبن ميراثه . وخاصم العباس[١] في ميراثه بعد موت فاطمة . وحاجَّتْ فاطمةُ أبا بكر ، فقالت[٢] : أمن الحق أن ترث أباك ولا أرث أبي؟ وروي أنها قالت له : أنت يا أبا بكر ترث من رسول الله أم أهله؟ فقال : بل أهله . فسألته عن سهم رسول الله . فقال : إنه ﷺ قال : إن الله أطعم نبيًا طعمةً كانت لولي الأمر بعده . قالوا : ولو صح هذا[٣] الحديث فمعناه : ما تركنا صدقةً لم يورث منا . فوهم أبو بكر ، وظن أن معناه أن الأنبياء لا يورثون .

والجواب أن الحديث صحيح ، ورواية عدل ، ورواه معه عدول . رواه معه[٤] جماعة ، منهم : عمر ، وعثمان ، وطلحة ، والزبير ، وسعد ، وعبد الرحمن بن عوف . ولو رواه واحد منهم للزم قبوله . وليس يجب أن يشيع في الكل ؛ لأن الآحاد في الأعمال المقبولة كالمتواترة . وليس بمخالف للكتاب .

أما قوله تعالى : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ (النساء ،١١) فهو مخصص له . والمخصص لا يعد مخالفًا ؛ ولهذا خصوا من الآية القائل بخبر الواحد . ولا يخالف قوله له : ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ /٢٠٢ب ، لأن الصحيح من الرواية : لا نورث ، ما تركناه فهو صدقة . فذكر ﷺ نفْسَهُ بلفظ الجمع تفخيمًا ، وهو الرواية[٥] الصحيحة . هكذا ذكره مالك في الموطأ ، وهكذا أورده البخاري في صحيحه .

وأما الرواية الثانية : أنَّا معشر الأنبياء لا نورث ، فغير صحيحة . ولو ثبتت[٦] لما خالفت[٧] قوله تعالى : ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾ لأن معناه[٨] أنه ورثه مقامه في العلم والقيام بالدين ؛ لأنه تعالى مدحه بقوله : "وورث سليمان داوود" ؛ ولهذا عقبه بقوله ، وقال ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ . . . .﴾ إلى قوله : ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ (النمل ، ١٦) ولو ورثه ماله لما استحق المدح . وكذلك دعا زكريا "يرثني" أي يرث مقامي في القيام

(١) أ : – العباس .
(٢) أ : فقال!!
(٣) ب : – هذا .
(٤) أ :– معه .
(٥) أ : الروية .
(٦) أ : ثبت .
(٧) أ : خالف .
(٨) أ : – لأن معناه أنه ورثه . . . . حتى قوله تعالى "وورث سليمان داوود" .

بالدين ؛ ولهذا قال تعالى ﴿وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ وما كان وارثًا لهم في المال . ولأن الأنبياء ما كانوا يهتمون بجمع المال وتوريثه من بعدهم ، وإنما كانوا يهتمون للدين ؛ ولهذا[1] حكى تعالى عن[2] زكريا أنه قال في دعائه : ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي﴾ (مريم ، ٥) وإنما خافهم على الدين .

وأما أزواجه عليه السلام فيجوز أن يطلبن[3] الميراث ؛ لأنهن ما كن عالمات بالحديث ، وكذلك فاطمة رضي الله عنها[4] ، فلما سمعن الحديث أمسكن . ويجوز أن تحاجَّه فاطمة في ذلك قبل سماع الحديث .

وأما ما قالوه إنها قالت : أنت ترث من رسول الله أم[5] أهله؟ فقال أبو بكر : بل أهله ، فهو بُهْتٌ . وكيف يقول لها[6] ذلك وقد روى لها هذا الحديث "لا نورث" . ويجوز أن تسأله عن سهمه عليه السلام ، فيروي لها[7] هذا الحديث الثاني . ولهذا يروى أنها قالت له بعدما روى لها هذا الحديث الثاني : أنت ورسول الله أعلم .

وأما تركه سيف رسول الله ﷺ على عليّ عليه السلام وبغلته وعمامته فإنه رأى المصلحة في ذلك لما فيه من التقوى بها على أعداء الدين ، فأخرج قيمتها ، وتصدق بها ، وأبقى ذلك لما ذكرناه من المصلحة . وللإمام أن يفعل ذلك إذا رأى المصلحة فيه . وقد طعنوا عليه بحديث فدك من وجه آخر ، وهو أن فاطمة عليها السلام [١٥١ب] ادعت بعد ذلك فدك نحلة لها من رسول الله ﷺ قالوا : فلم[8] يصدقها مع علمه بأنها صادقة ، وأنها من أهل الجنة .

وقد روى أبو سعيد الخدري أنه لما نزل قوله[9] : ﴿فآت ذا القربى﴾ (الروم ،٣١) نحل فاطمة /٢٠٣أ فدكًا . ولظهور ذلك لما صار إلى عمر بن عبد العزيز رد فدكًا إلى ولد

---

(١) أ : فلهذا .
(٢) أ : - تعالى عن .
(٣) أ : يطالبن .
(٤) ب : - رضي الله عنها .
(٥) أ : + من .
(٦) ب : - لها .
(٧) ب : - لها .
(٨) أ : أفلم .
(٩) ب : - قوله .

فاطمة . قالوا : وشهد[١] لها بذلك عليٌّ عليه السلام[٢] ، وأم[٣] أيمن ، فلم تقبل شهادتها ، فانتزع[٤] فدكًا من يدها .

والجواب أن كونها صادقة في دعواها ، وكونها من أهل الجنة لا يوجب على الإمام الحكم لها بما تدعيه إلا بإقامة البينة . قال أصحابنا : ولا يكون حالها أعلى من حال[٥] رسول الله ﷺ لو ادعى مالاً على دعي[٦] وحكم حكمًا لم يكن للحكم أن يحكم له عليه السلام بما يدعيه لنبوته ، وكونه من أهل الجنة إلا ببينة . وقولهم : إن أمير المؤمنين شهد لها فهو صحيح . وإنما شهد لها مولى رسول الله ﷺ ، مع أم أيمن ، فقال أبو بكر : رجل مع رجل وامرأة[٧] مع امرأة . وهذا هو حكم الشرع . وليس لأحد أن يقول : كيف تدعي فاطمة شيئًا ليس لها به شهود يجوز الحكم لأجله ؛ لأنه يجوز أن يدعي ذلك لجواز[٨] أن يحكم لها بما تدعيه بشاهد ويمين . وما رووا من[٩] أن عمر بن عبد العزيز رد فدكًا على ولد فاطمة هو كذب ، بل ولى أمر[١٠] فدك بعض أولاد فاطمة بصرف غلاته إلى من كان يصرفها إليه[١١] أمير المؤمنين ، وأن عمر ولاه أمر فدك ليصرف غلاته إلى من[١٢] كان يصرفه إليه أبو بكر .

وأما رواية أبي سعيد فإنه ينبغي أن يقال : لا أصل لها ؛ لأنه لو روى ما ذكروه لكان شاهدًا لفاطمة ، فكانت ستشهد به لما[١٣] قال لها أبو بكر : رجل مع رجل . والذي يبطل جميع ما قالوه أنه لو كان كذلك لكان أمير المؤمنين يغير جميع ذلك لما صار الأمر إليه ، وكان ينقض حكم أبي بكر ، ويرد فدكًا إلى ولد فاطمة .

---

(١) أ : ويشهد .
(٢) أ : - عليه السلام .
(٣) أ : مع أم .
(٤) أ : وانتزع .
(٥) ب : حالة .
(٦) ب : ذمي .
(٧) ب : أو امرأة .
(٨) أ : يجوز .
(٩) ب : - من .
(١٠) ب : - أمر .
(١١) ب : يصرفه على .
(١٢) ب : ما .
(١٣) أ : حين .

وليس لأحدٍ أن يقول : إن فدك صار[١] له[٢] من جهة الميراث ، فخلاه في أيديهم ، وترك حقه ؛ لأنه ما كان له فيه إلا الربع من ميراث فاطمة ، والأرباع الثلاثة للعصبيات ، وهم ولد العباس وأولاد فاطمة . وقد ذكروا أن العباس نازعه في ميراث رسول الله ﷺ بعد موت فاطمة ، فصح أنهم ما تركوا حقهم .

قال أصحابنا : ولا يبقى للقوم إلا قولهم إنه لم يعتبر ذلك للتقية . قالوا : ولو جاز[٣] جاز للإمام ، مع كونه معصومًا ، أن لا يغير ما غيره الناس من الشرع للتقية ، لجازت التقية على النبي عليه السلام .

فيقال لهم : لعله نص على أمير المؤمنين تقية ، فلا يوثق بالنص عليه ، ويلزمهم ما لا قبل /٢٠٣ب لهم به .

وأما قولهم : إن أبا بكر انتزع فدكًا من يدها غيرُ صحيح ؛ لأنه لو كان في يدها لكان الظاهر شهد لها بأنه هبة اتصل بها القبض ، فكان يحكم لها بها ؛ ولهذا لم يردَه أمير المؤمنين عليّ عليه السلام على أولادها حين صار الأمر إليه ، فدل أنها ما كانت هبة قد اتصل بها القبض .

وأما حجر أزواج النبي عليه السلام فقد كانت لهن . وروي أنه عليه السلام قسَّم ما كان له من الحجر على أزواجه وبناته . فدل على أنها كانت لهن قوله تعالى ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (الأحزاب ،٣٣) ؛ ولهذا تركها أبو بكر عليهن .

ومما طعنوا به عليه ، وقالوا : وكيف يكون إمامًا وكان يقول : إن لي شيطانًا يعتريني[٤] . وكان يقول : أقيلوني ، وليس للإمام أن يستقيل الناس بيعته .

والجواب أنا بينا أن الإمام لا يجب أن يكون معصومًا . وإنما قال : إن لي شيطانًا ، لشدة[٥] إشفاقه من المعصية ، أي عند الغضب أخاف أن يستذلني الشيطان ، فطلب إلى إخوانه أن يعينوه عند ذلك ، وأن ينبهوه .

---

(١) أ : إنه قد صار .
(٢) ب : إليه .
(٣) ب : – جاز .
(٤) أ : يعتبرني .
(٥) ب : بالشدة .

وأما قوله : أقيلوني فهو إظهار لقلة رغبته في الإمارة ، وأنه ، سواء مما[1] رجع إلى قلبه [١٥٢أ] بين أن يقيلوه بغتةً أو لا[2] يقيلوه ، لأنه أباح لهم إقالته بغتة .

ومن ذلك أن عمر قال : إن بيعة أبي بكر كانت فلتةً وقّى الله شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه . فليس في تخطئة بيعته أبلغ من هذا الكلام . فصح أن بيعتهم له كانت خطأ .

والجواب أنه لم يعن أنها كانت خطأ ، وإنما عني أنها كانت بغتةً وفجأةً استدركوا بها ما كان[3] يفوتهم . حكي عن الرياشي أن العرب كانوا يسمون آخر يوم من شوال فلتة ؛ لأن ذا القعدة من الأشهر الحرم ، وكانوا يستدركون في آخر يوم من شوال ، فأراد[4] عمر هذا المعنى ؛ ولهذا قال : وقى الله شرها[5] لأنها إذا لم تكن بمشورة الكل وكان يتوقع فيها الشر ، ولكن الله وقى من ذلك . وقوله[6] فمن عاد إلى مثلها ، أي من كانت بيعته كذلك ، وهاج الشر فقاتلوه تسكينًا للفتنة . لكن بيعة أبي بكر كانت[7] فلتة وقّى الله شرها فصحت . فصح أنه كان يصوبها ، وهو أول من عقدها ، فكيف يخطئها؟

ومن ذلك أنه روي عن أبي بكر أنه قال في مرض موته : ليتني سألت النبي عليه السلام ، هل للأنصار في هذا الأمر حق؟ وأنه قال : ليتني أيضًا في ظلة بني ساعدة ضربتُ بيدي على أحد الرجلين فيكون هو الأمير . قالوا : وقوله /٢٠٤أ الأول يدل على أنه كان شاكًا في بيعته ، والثاني يدل[8] أنه كان شاكًا في أهليته للإمامة .

والجواب أن تمنيه لما بيناه[9] لا يدل على أنه كان شاكًا في أهليته للإمامة ، أو بيعته ؛ لأنه لا يجوز أن يتمنى أن يكون سأل النبي عليه السلام[10] عن حال الأنصار ،

---

(١) ب : فيما .
(٢) أ : لم .
(٣) أ : - ما كان يفوتهم . حكي .... يستدركون في آخر يوم من شوال .
(٤) أ : وأراد .
(٥) في أ : شهدها!!
(٦) أ : وفي قوله .
(٧) أ : - كانت .
(٨) أ : - يدل .
(٩) ب : يتمناه .
(١٠) ب : - عليه السلام .

فيخبره ﷺ بدليل ظاهر معين يقطع به طمعهم في الإمامة ويسلم الكل ذلك . ويزول به خلاف سعد غير ما حاجَّهُم به من الدلائل[١] العامة نحو قبوله ﷺ "الأئمة من قريش" . ويحتمل أن يتمنى[٢] أنه سأله هل يوليهم إمارة بلد أو[٣] إمارة جيش . وأما التمني الثاني : فإن المؤمن الخائف يتمنى مثل ذلك . فإنه دفع إلى تكاليف الإمامة ، فيجوز أن يتمنى أن لا يكون تحملها فيسلم من حسابها ، ويأمن من عقابها .

ومن ذلك أنه ﷺ أمر أن ينفذوا جيش أسامة ، وكان في إمارته أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، فامتنع من الخروج معه ، فخالف أمره ﷺ . فإن قلتم إن أبا بكر لم يكن في إمارته قيل لكم : فقد كان عمر في إمارته ، فَحَبْسُه من الخروج معه مخالفُ أمره ﷺ . والمخالف لأمره ﷺ لا يتأهل للإمامة . وربما يقولون : إنما جعلهم في جيشه ليخرجوا فلا يتوثبوا[٤] على الإمامة ؛ ولهذا لم يُدْخِل عليًا في إمارته .

والجواب أن أبا بكر لم يكن في إمارته ، هذا هو المذكور في المغازي . ثم يقال لهم : فلم لم[٥] ينفذ المنصوص عليه جيش أسامة؟ فإن قالوا : إنما لم نفعل ذلك تقيةً قيل لهم : فقد عرض أمر لم نعمل بأمره ﷺ ، ولم يكن مخالفًا لأمره . فما أنكرتم أن يعرض لأبي بكر ما يقتضي حبس عمر ، ولا يكون مخالفًا لأمره ﷺ . وهو ما حدث من أمر الأنصار ، وارتدادا العرب حول المدينة ، وكان يحتاج إليه للاستعانة به في تدبير الدين . وقد يسمي رسول الله ﷺ ، عمرَ غلق الفتنة ، وسمَّاه حصينًا للدين ، فلا ينكر أن يحتاج إليه .

ويقال لهم : إن حديث أسامة عليكم ؛ لأنه لو كان في الوقت منصوصًا عليه لأمره ﷺ بتنفيذ جيش أسامة ، ولم يطلق الأمر ويقول : نفذوا جيش أسامة .

ويقال لهم : بماذا وصلتم إلى هذا العلم؟ وهو أنه ﷺ ، إنما جعلهم في جيش أسامة لئلا يتوثبوا على الإمامة ، ولا دليل عليه . ويجوز أن يكون إنما جعلهم في جيشه

---

(١) أ : الدلاليل .
(٢) ب : - أن يتمنى .
(٣) أ : و .
(٤) أ : يتولوا .
(٥) ب : - لمْ .

دفعًا للائمة، والاستنكاف عن أمره عليه السلام[١] . فإنه روي/٢٠٤ب أن عبد الله بن أبي ربيعة [١٥٢ب] المخزومي قال : وولى علينا شابًا حدث، فقال عمر : دعني يا رسول الله أضرب عنقه ؛ فإنه رد أمرك، ثم دخل هو في إمارة أسامة دفعًا للاستنكاف عما يأمر به عليه السلام .

ومن ذلك أنه لم يكن فقيهًا، فإنه قطع سارقًا من اليسار، وأحرق الفجاءة السلمي بالنار، وقد نهى عنه عليه السلام .

والجواب أنه ليس في الرواية أنه قطعه بنفسه[٢] ، فيجوز أن يخطئ الجلاّد، فيضاف ذلك إليه ؛ لأنه كان[٣] هو الآمر به لكن على السُّنَّة إذ كان[٤] ذلك في المرة الثالثة، كما قال به قوم من الفقهاء، وللزم[٥] أن يحرق بالنار إذا رأى المصلحة فيه . وقد حرق[٦] أمير المؤمنين قومًا بالنار، وهم الذين قالوا فيه إنه إله، وقال : إني إذا رأيتُ أمراً منكراً أججتُ[٧] ناري، ودعوت قنبرًا .

ومن ذلك أنه عليه السلام لم يولِّ أبا بكر أمراً[٨] في حياته . ولما أمره أن يقرأ سورة براءة على المشركين بعث خلفه عليًا[٩] يكون هو القارئ لها، فعزله[١٠] ، فدل أنه لم يكن أهلاً لإقامة الدين، ودل أن عليًا أفضل منه .

والجواب أنه عليه السلام لم يوله عملاً ؛ لأنه كان يختصه لنفسه، ولأن ذلك يدل على فضله وسماه وعمر وزيرين له . والتولية لا تدل على كون المتولي أفضل . فإنه عليه السلام ولى عمرو بن العاص، وخالد بن الوليد، ولم يدل على ذلك فضلهما على أبي بكر .

(١) أ : + عليه أمره .
(٢) أ : - بنفسه .
(٣) ب : - كان .
(٤) ب : وكان .
(٥) ب : وللإمام .
(٦) ب : أحرق .
(٧) ب : أوقدت .
(٨) ب : عملاً .
(٩) ب : + أن .
(١٠) أ : + به .

ويقال لهم : أتقولون إنه عليه السلام أخطأ حين ولاّه قراءة سورة براءة على المشركين أم[١] أصاب في ذلك؟ لا وجه أن يقال إنه أخطأ ، فإن كان مصيبًا في أمره إياه بذلك ، إلا أنه كان من عادة العرب أن من عاهدهم وأراد[٢] فسخ عهدهم فلا بد من أن يباشر الفسخ بنفسه ، أو رجل من عترته ، وذلك غير واجب في الفسخ . فبعث عليًا عليه السلام ليكون هو القارئ للسورة ؛ لئلا يتوهم[٣] المشركون أن العهد لم يفسخ ، وأمر[٤] أبا بكر أن يقيم بالناس الحج ، فكان هو المقيم للحج بهم . وكان القارئ للسورة أمير المؤمنين . وليس يدل - واحد من الأمرين - على أن المأمور به أفضل من الآخر .

ومن ذلك قالوا : سمى نفسه خليفة رسول الله ، ولم يكن استخلف .

والجواب أن المسلمين سموه بذلك ؛ لأنه عليه السلام /٢٠٥أ كان قد[٥] دلهم على صفات من يجب اختياره لخلافته عليه السلام . فلما وجدوها فيه ، واختاروه لها[٦] سموه بذلك . وغلب عليه ، كما غلب على عليٍّ تسمية[٧] أمير المؤمنين ، وإن كان غيره أميرًا لهم . وأما سائر ما يطعنون به عليه ، ويروون ذلك عن أمير المؤمنين وعن أولاده ، وأكثرها عن جعفر بن محمد الصادق[٨] عليهم السلام ، فلا أصل لها[٩] . وقد ذكر أصحابنا ما هو أظهر من رواياتهم في مدح أبي بكر عن أمير المؤمنين ، وعن أولاده ، رضي الله عنهم[١٠] . وقد ذكرنا نبذًا من ذلك[١١] في "المعتمد" .

فصـــــل :

واحتج من قال بأن عليًا عليه السلام كان هو الإمام بعد رسول الله ﷺ بأشياء ، منها قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ (المائدة ،٥٥) ، قالوا : والمراد بقوله "والذين آمنوا"

---

(١) أ : أو .
(٢) أ : أو إذا .
(٣) أ : مكرر : يتوهم .
(٤) ب : + ان .
(٥) ب : - قد .
(٦) أ : - لها .
(٧) ب : تسميته .
(٨) في ب : من محمد بن جعفر الصادق .
(٩) أ : - فلا أصل لها .
(١٠) في ب : عليهم السلام .
(١١) أ : تأييدًا به .

أمير المؤمنين وحده ؛ لأن الأخبار وردت بأنها نزلت فيه . وأيضًا فقوله : ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة ،٥٥) يقتضي أن يؤتوها[١] في حال الركوع ، ولم يؤد[٢] الزكاة في حال الركوع إلا علي عليه السلام . قالوا : فجعله وليًا للمؤمنين ، فلا يخلو : إما أن يعني به الولاية التي هي المحبة والنصرة [١٥٣أ] أو الولاية بمعنى الاستحقاق للتصرف[٣] كما يقال : الأخ ولي أخته ، أي يملك التصرف فيها بالتزويج ،ولا يجوز أن يكون المراد هو[٤] الأول ؛ لأنه ليس بخاص لأمير المؤمنين ؛ لأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض . فكان الثاني هو المراد ، أي يستحق التصرف فيهم وهو الإمامة[٥] .

والجواب أن الآية نزلت في جماعة المؤمنين ، فظاهرها دال عليه ؛ لأن قوله : "والذين آمنوا" إلى آخر الآية ألفاظ جموع . والمفسرون متى قالوا نزلت في فلان ، فلا يعنون بذلك أنها ما نزلت في غيره ، وإنما يذكرون ذلك الواحد لظهور كونه مرادًا بالآية ؛ لأن غيره ليس بمراد . وذكر الواقدي[٦] أنها نزلت في عبادة بن الصامت ، وعبدالله بن أبيّ ، حين أَسَرَ رسولُ الله ﷺ يهود بني قينقاع ، فجاء عبدالله بن أبي إلى عبادة ، فسأله الدخول معه إلى النبي في شأنهم ، وكان بينهم وبين الخزرج حلف في الجاهلية . فقال عبادة : إن الإسلام أبطل الحلف ، لو أمرني عليه السلام بقتلهم لقتلتهم . فدخل عليه عبدالله ، فألح عليه وقال[٧] : أطلق لي موالي ، إني أخشى الدوائر . فأنزل الله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ . . . .﴾ إلى قوله «فيرى الذين في قلوبهم مرض" يعني عبدالله /٢٠٥ب ﴿يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ﴾ (المائدة ، ٥١ ، ٥٢) ، ثم قال : ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ أي لا يولوا اليهود ، كما فعله ابن أُبَيٍّ ، بل قالوا : الله ورسوله ، والمؤمنين . أي أحبوا الله وانصروا

(١) ب : يؤتوا .
(٢) أ : ترد .
(٣) ب : التصدق .
(٤) أ : به .
(٥) ب : - وهو الإمامة .
(٦) أبو إسحق الواقدي ، محمد بن عمر بن واقد السهمي الأسلمي بالولاء ، المدني أبو عبدالله الواقدي . من أقدم المؤرخين في الإسلام ، ومن أشهرهم . ولد سنة ١٣٠هـ . من حفاظ الحديث . من كتبه : المغازي النبوية ، تفسير القرآن ، الطبقات . مات ٢٠٧هـ .(الأعلام للزركلي ، جـ٦ ، ص٣١١ . وموسوعة أعلام الفكر الإسلامي ، ص١١٥٤ - ١١٥٩) .
(٧) أ : فقال .

دينه ورسوله ، وانصروا المؤمنين ، ثم وصفهم بقوله : ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ ، وقيل : نزلت الآية والناس بين راكع وساجد ، فوصفهم بأنهم ركوع الآن .

وقولهم : إن الآية تقتضي أداء الزكاة في حال الركوع لا يصح ؛ لأن الآية خرجت مخرج المدح ، والذي قالوه ليس بمدح ، لأن فيه ترك المسنون من الصلاة . وقولهم : إن عليًا أدى الزكاة في حال الركوع لا يصح ؛ لأنه عليه السلام لم تجب عليه زكاة . وهل تجب الزكاة[1] على جواد؟ وليس يجب حملها على الولاية بمعنى الإمامة ، على ما قالوه ؛ لأن ذلك يقتضي أنه كان إمامًا في حال حياة النبي عليهما[2] السلام .

ومنها قوله عليه السلام : "من كنت مولاه فعليٌّ مولاه"[3] . قالوا : لفظة "مولى" مشتركة بين العتق ، والمعتق ، وابن العم ، والناصر ، والأولى . قالوا : ولم يبين عليه السلام ما عني ، فوجب حمله على الكل إلاّ ما علم أنه لم يعنه نحو المعتق والمعتق وابن العم . وإذا صح أنه أولى بهم كان إمامهم .

ومن وجه آخر ، وهو ما روي أنه عليه السلام قدم عليه قوله : ألستُ أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا : بلى . قال : فمن كنت مولاه فعليٌّ مولاه . ولفظة مولى ، وإن كانت مشتركة بين معانيَ مختلفة فإنه يجب حملها على ما تدل عليه المقدمة ، ألا ترى أن من قال لغيره : أتعَرف عبدي زيدًا؟ أشهدك[4] أن عبدي حر . فإن العتق ينصرف إلى زيد من دون[5] عبيده . وكذلك يجب أن يكون المراد بقوله : "من كنت مولاه فعليٌّ مولاه" أي : من كنت أولى به فعلي أولى به ، وهذا هو معنى الإمامة .

الجواب : أما الأول فقد ذكر أصحابنا أن أهل اللغة نصوا على أن مولى لا يكون بمعنى أولى ، وأن "مفعل" لا يجيء بمعنى "أفعل" . وبينوا أيضًا أنهم وضعوا قولهم مولى لابن[6] العم وحده ، وللناصر وحده . فمتى حملت عليهما[7] معًا كانت[8] مخالفة

---

(١) ب : - الزكاة .
(٢) ب : عليه .
(٣) راجع كتابنا : علم الكلام ومدارسه ، وراجع كذلك : الفصول المختارة من العيون والمحاسن ، جـ٢ ، ص٩٦ . من سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد . دار المفيد للطباعة والنشر ، ط١ ، ١٩٩٣ ، بيروت .
(٤) ب : أشهد .
(٥) ب : بين .
(٦) أ : لأن .
(٧) أ : عليها .
(٨) ب : كان .

لمواضعة أهل اللغة . ولو حمل مولى ، بمعنى الأولى ، ولم يدل على الإمامة ، لأنه تعالى قال : ﴿وَأُولُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأنفال ، ٧٥) ولم يرد أنهم أئمة . وكذلك قال تعالى/٢٠٦أ ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ﴾ (آل عمران ، ٦٨) ولم يعن أنهم أئمة لإبراهيم . وعلى أنهم لم يبينوا أن المولى [١٥٣ب] بمعنى الناصر ، ليس بمراد بالحديث . فثبت أنه ما أراد الأولى .

وأما الوجه الثاني فلا يدل أيضًا على أنه أراد أنه عليه السلام أولى بهم لأنه[١] لا يجوز يبيّن ، بهذه المقدمة فرض طاعته عليهم ، ثم يقول : فوالوا عليًا ، فإن من يواليني يلزمه أن يوالي عليا . ثم ليسوا[٢] بأن يحملوا قوله "فعلى مولاه" على الأولى لمكان المقدمة أولى من أن يحمله[٣] على ولاية النص ، لما عقبه به من قوله "اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله" لأن من أتى بكلام مشترك بين أشياء ، ثم عقبه بما يدل على الحث على بعض تلك الأشياء فإنه يدل على أنه أراد به ما وجب عليه[٤] ، كمن قال لغيره : صل عند الشفق ، ثم قال رحمه الله[٥] : من صلى عند الشفق الأحمر ، فإنه يدل على أنه أراد بالأول الأحمر . ولأن ما قالوه لو دل على الإمامة لدل على أنه إمام في حال حياته عليه السلام ؛ لأن قوله "فعلي مولاه" خبر عن الحال .

ومنها قوله عليه السلام : "أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي" فأثبت له عليه السلام جميع منازل هارون[٦] من موسى ومن منازله أنه لم يكن رعيّةً لأمة موسى ، ومن منازله أنه لو عاش بعده لكان إمامًا ، فيجب في عليّ مثله ، وأيضًا فإنه استخلف هارون حين ذهب إلى المناجاة ولم يعزله حين رجع ، لأن ذلك ينفر عنه ، فبقى خليفة[٧] له . فصح أنه لو عاش بعد موسى لكان خليفةً له[٨] . فيجب أن تكون لعلي هذه المنزلة أيضًا .

(١) ب : - لا .
(٢) ب : ليس .
(٣) ب : نحمله نحن .
(٤) ب : ما حث عليه .
(٥) ب : رحم الله .
(٦) أ : منال .
(٧) أ : خليفته .
(٨) أ : - له .

والجواب أن قولهم : إنه أثبت لعلي جميع منازل هارون من موسى غير مسلم ؛ لأنه ليس في قوله "أنت مني بمنزلة هارون من موسى" لفظ عموم يشمل المنازل كلها . يبين ذلك أن قوله "أنت مني بمنزلة هارون من موسى" لفظ مفرد متناول لمنزلة واحدة .

وروي أنه عليه السلام لما استخلف عليا حين خرج إلى تبوك طعن فيه المنافقون ، وقالوا : إنه كره صحبته . فبلغ ذلك عليا عليه السلام[١] ، فتبع النبي عليه السلام فشكا ذلك إليه ، فقال عليه السلام : "أنت مني بمنزلة هارون من موسى" يريد به عليه السلام دفع كلام المنافقين عنه . أي أن[٢] موسى استخلف هارون حين ذهب إلى المناجاة ، أفكان كارهًا لصحبته؟ بل استخلفه[٣] على قومه[٤] لشدة اعتماده عليه /٢٠٦ب ، فكذلك حالك يا علي مني .

وأما قولهم إن من منازل هارون أنه لم يكن رغبة لأمة موسى ، فيقال لهم : إن كان كذلك في حياة موسى فقولوا : إن أمير المؤمنين كذلك . وهذا لازم لهم أيضًا ، من وجه آخر ، وهو أن الحديث لو دل على إمامته عليه السلام لدل على[٥] ذلك في حياة النبي عليه السلام ؛ لأن هارون كان يتولى التصرف في الأمة كموسى عليه السلام ، ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿فَقُولاَ إِنَّا رَسُولاَ رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلاَ تُعَذِّبْهُمْ﴾ (طه ، ٤٧) . وتخليص المظلوم من يد الظالم من تكاليف الأئمة .

وقولهم : إن من منازل هارون أنه لو عاش بعد موسى لكان إمامًا غيرُ مسلم لأنه يجوز أن يوحي الله[٦] إليه[٧] فيبلغ الشرع ، وغيره يتصرف في الأمة تصرف الأئمة ؛ لأنه قد تظاهر الخبر عن الأمم السابقة أن أنبياءهم كانوا يشرعون الأحكام ، وملوكهم ينفذونها .

وقولهم : إنه استخلف موسى وبقي خليفة له بعد رجوعه ، فيقال لهم : إن الإمام متى استخلف من ينظر في أمور رعيته في حال غيبته فإن ذلك ينتهي برجوعه إلى قومه .

---

(١) أ : - عليه السلام .
(٢) أ : - أن .
(٣) ب : خلفه .
(٤) أ : قوله .
(٥) أ : - على .
(٦) أ : - الله .
(٧) ب : - إليه .

ويعرف ذلك كل أحد ، ولا يحتاج إلى عزلٍ ليبين إنهاء تصرفه برجوعه ، ومتى غاب غيبة ثانية فإنه يحتاج في استخلافه إلى تجديد عهده[١] إليه لجواز[٢] أن يستخلف غيره في الغيبة[٣] الثانية .

(١) أ : عهد .
(٢) أ : نحو .
(٣) أ :- الثانية .

[١٥٤أ] الكلام في إمامة عمر رضي الله عنه[١]

فأما صلاحيته[٢] للإمامة فظاهر أن علمه واجتهاده في الشرعيات، وشجاعته وقوة قلبه، وسياسته، وعدله، وزهده، واكتفاءه[٣] باليسر، وحسن سيرته لا يخفى. يبين هذا أنه ما حدثت حادثة، في زمانه إلا وله فيها قول كغيره. ووقوفه عند النبي ﷺ في كثير من مواقف الحرب يدل على شجاعته، وعدله، وسيرته. يُضْرب به[٤] في المثل. وقد ذكر أبو بكر رضي الله عنه[٥] جميع خصال أهلية الإمامة فيه، ولم ينكر ذلك عليه أحدٌ.

روى سيف بن عمر بإسناده، عن عاصم بن عدي، قال: جمع الناسَ أبو بكر، وهو مريض، فحمد الله وأثنى عليه، وقال: "أيها الناس احذروا الدنيا فإنها غرَّارة، غدارة .... إلى أن قال: فإن هذا الأمر الذي هو أملك بنا[٦] لا يصلح آخره إلا بما صلح[٧] به أوله، ولا يحتمله إلا أفضلكم مقدرة، وأملككم لنفسه، وأشدكم في حال الشدة، وأسلسكم في حال اللين، وأعلمكم برأي ذوي الرأي، لا يتشاغل بما لا يعنيه، ولا يجور لما ينزل به، ولا يستحي من التعلم[٨]، ولا يتحر[٩]/٢٠٧أ عند البديهة. قوي على الأمور، لا يختار لشيء منها حده، ولا يقتصر[١٠] برصد لما هو آت، عتاده من الحذر إلا وهو عمر بن الخطاب". وهذا الحديث يدل على أهليته للإمامة. والذي يدل على إمامته أنه نص عليه إمام ثابت الإمامة، واجتمعت[١١] الصحابة رضي الله عنهم على أن ذلك طريق ثبوت الإمامة يدل على أن الصحابة رضوان الله عليهم[١٢] رضوا بإمامة عمر لذلك. وسألوا أبا بكر أن ينص على إمام بعده، وسألوا عليًا ﷺ أن ينص على إمام بعده. فصح أن ذلك طريق ثبوت الإمامة.

---

(١) ب: - رضي الله عنه.
(٢) أ: خلافته.
(٣) في الأصل: واكتفاؤه.
(٤) ب: بها.
(٥) ب: - رضي الله عنه.
(٦) في أ: ؟؟أي أهلم. هكذا.
(٧) أ: يصلح.
(٨) أ: التعليم.
(٩) ب: ولا يتحير.
(١٠) ب: ولا يقصر.
(١١) ب: وأجمعت.
(١٢) أ: - رضوان الله عليهم.

وإنما قلنا إنه نص عليه ، فإنه شاور الصحابة في أمره ، منهم عليّ عليه السلام[١] ، وعثمان ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعيد بن زيد ، وأبو الأعور السلمي[٢] ، ورجال من الأنصار ، وكلهم رضوا به .

وروي أن عليًا عليه السلام قال : لا نرضى إلا أن يكون عمر . وقال عثمان حين سأله أبو بكر عنه : علمي به أن سريرته خير من علانيته ، وقال عبد الرحمن : إنه والله[٣] أفضل من رأيت . فلما رضوا به دعا عثمان ، وقال له : اكتب بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجًا منها ، وأول عهده بالآخرة داخلاً فيها حين يؤمن الكافر ، ويوقن الفاجر ، ويصدق الكاذب ، إني استخلف[٤] عمر بن الخطاب . فإن عدل فذلك ظني به ورأيي فيه ، وإن بدّل وجار فلكل امرئ ما اكتسب ، والخيرَ أردتُ ، ولا أعلم الغيب ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشعراء ،٢٢٧) فصح أنه نص عليه .

فصـــــل :

فأما ما طعنوا به على عمر ، فأشياء :

منها أنه لم يكن عالمًا ؛ لأنه لما توفى النبي صلى الله عليه وآله ، وعلم قال : والله ما مات محمد ، حتى نبهه[٥] أبو بكر بقوله تعالى : ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (الزمر ،٣٠) وقوله تعالى : ﴿أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ . . .﴾ (آل عمران ،١٤٤) فصح أنه ما كان حافظًا للقرآن ، ولا متدبرًا له .

قالوا : وأراد أن يرجم حاملاً ، فقال له معاذ : وإن كان لك سبيل عليها فلا سبيل لك على حملها [١٥٤ب] ، وأراد أن يرجم مجنونة ، فقال له علي عليه السلام : إن القلم مرفوع عن المجانين[٦] ، وكان يمنع[٧] في خطبته عن المغالاة في الصداق ، فنبهته امرأة[٨]

(١) ب : – عليه السلام .
(٢) ب : – السلمي .
(٣) في أ : هو والله .
(٤) ب : استخلفت .
(٥) في ب : تئذن . هكذا قرأناها . "المحقق" .
(٦) ب : المجنون .
(٧) أ : يتبع .
(٨) ب : امرأته .

بقوله تعالى ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا﴾ (النساء ،٢٠) فقال كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات /٢٠٧ب .

وأخبر أن قومًا يشربون الخمر ، فتسور عليهم ، فقالوا له[١] : أخطأت في ثلاث : إن الله نهاك عن التجسس وتجسَّسْت . وثانيها أنك دخلت بغير إذن ، وثالثها أنك لم تسلم . فكل ذلك يدل على قلة علمه .

والجواب أن علمه أظهر من هذه الروايات التي ذكرتموها . فكيف نترك الأمر الظاهر لأجل أخبار الآحاد ، وليس فيها دليل على ما رمتم . فأما[٢] الأول فليس يجب في العالم أن لا تشتبه[٣] عليه بعض الأمور لشبهة فينبه عليها . وبطل بهذا قولهم إنه ما كان متدبرًا للقرآن ؛ لأن الشبهة إنما دخلت عليه في موته ﷺ لتدبره القرآن ، وهو قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ (التوبة ، ٣٣) . فوقع له أنه يظهره على الأديان كلها[٤] في حياته . فلما قال له أبو بكر : إن الله أخبرنا بموته[٥] ، وإذا ظهر دينه على الأديان فقد أظهره عليها زالت عنه الشبهة . وليس يجب إذا كان غيره أعلم منه في هذا أن يكون غير عالم ؛ لأن الله تعالى يقول : ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف ،٧٦) . فوصف[٦] من فوقه غيره في العلم بأنه ذو علم . فأما رجم[٧] حامل أو مجنون فليس في الرواية أنه علم أنها حامل[٨] أو مجنونه ، فيلزم ما قلتم . ويجوز أن لا يعلم ذلك فينبه عليه .

فإن قيل : لو لم يكن عالمًا بذلك لما قال : لولا معاذ ، ولولا علي لهلك عمر[٩] . قيل له : يجوز أن يريد بذلك : لهلك[١٠] من الغم إذا ظهر له بعد الرجم ؛ لأنه يقال لمن[١١]

---

(١) أ : - له .
(٢) ب : وأما .
(٣) ب : شبهة .
(٤) ب : - كلها .
(٥) أ : بمدده .
(٦) أ : - فوصف .
(٧) ب : وأما أنه أمر .
(٨) ب : حامله .
(٩) أ : - عمر .
(١٠) أ : - لهلك .
(١١) أ : لم .

اغتم غمًا شديدًا : هلك غمًا . ويجوز أن يريد بذلك أنه قصر في الفحص عن حالهما . وكان يلزمه ذلك ، فقال لشدة خوفه من الله تعالى لأنه[١] أظهر له ما كان عالمًا بوجوب تأخير الرجم للحامل ، وأنه لا عقوبة على المجنونة .

وأما منعه من المغالاة في الصداق ، فكان يدعو بذلك إلى اتباع النبي صلى الله عليه وعلى آله فيه . فإنه ما غالى في صداق فاطمة ، رضي الله عنها[٢] ، وكان دعاه إلى ذلك حقًا . فلما تلت المرأة الآية تنبه على أن أمر الصداق مبني على التراضي . فأظهر من التواضع ما أظهر ، وأنصف من نفسه ، وعض منها على ما هو عادة الصالحين .

وأما تسوره على[٣] من ظن أنهم يشربون الخمر ، فللإمام أن يتشدد في النهي عن المنكر ، ويعمل بحسب[٤] اجتهاده . والاجتهاد في ذلك /٢٠٨أ يختلف باختلاف من ينهي عن المنكر . فرب عازم غير مبالٍ مجاهر بالفسق[٥] ينبغي أن يبتدأ في نهيه بالأشد . ولو ابتدئ بالسهل لاستهزأ بالناهي ، لكنه أفحم حين لم يجدهم مشتغلين بالشرب . وكان له أن يقول : لي أن أفعل ذلك بحسب ظني لشربكم ، وظني بأحوالكم ، والامتناع من التجسس هو قبل أن يخبر ، ويغلب على ظنه وقوع المنكر . ولما دخل عليهم ، على هذا الظن ، لم يكن له أن يسلم عليهم .

ومنها [١٥٥أ] أنه كان يكثر عطايا أزواج النبي عليه السلام ، حتى كان يعطي عائشة وحفصة كل سنة عشرة آلاف درهم ، ومنع أهل البيت خمسهم الذي كان يصل إليهم لقربهم منه عليه السلام . وأنه كان عليه ثمانون ألف درهم من بيت المال قرضًا .

والجواب أنه كان يعطي أزواج النبي ﷺ ما كان يعطيهن[٦] من كان قبله وبعده . فإن أمير المؤمنين كان يعطيهن مثل ذلك . وأما منعه الخمس من أهل البيت فالأمر فيه كان موكلاً إلى الاجتهاد . فمن[٧] كان يصرف إليهم لفقرهم قال : إذا زال فقرهم فقد زال

---

(١) ب : لا أنه .
(٢) ب : عليها السلام .
(٣) أ : - تسوره على .
(٤) ب : - بحسب .
(٥) أ : في الفسق .
(٦) أ : يعطيهم .
(٧) ب : + قال .

الاستحقاق ، فصار عمر إلى هذا الوجه من الاجتهاد . ومن يطعن فيه بهذا فإنه يطعن في الاجتهاد قبل طعنه فيه . وأما استقراضه من بيت المال فقد ذكر الفقهاء أن الأولى[١] في بيت المال أن يكون قرضًا على ملي ؛ لأنه أقرب إلى الحفظ . فإذا كان للإمام أن يقرضه غيره لأجل الحفظ كان[٢] له أن يستقرضه لنفسه ؛ لأن أمانته[٣] على نفسه أكبر من أمانته[٤] على غيره .

ومنها أنه لم يحدّ المغيرة بن شعبة حين شهدوا عليه بالزنى ؛ لأنه خافه في حد الذين شهدوا عليه ، ومنع الرابع من الشهادة ، فتجنب أن يفضح واحدًا ، ففضح ثلاثة وهم الذين حدهم .

والجواب أنه ما ثبتت شهادة الشهود على زناه فلم يحده ، وذلك هو الواجب ، وحد الشهود لما لم يشهد الرابع ؛ لأنهم صاروا قذفة . وقولهم إنه منع الرابع من الشهادة لأنه قال له : إني أرى وجه رجل لا يفضح الله به رجلاً ، قيل لهم : إن هذا ليس بمنع للشهادة ، وإنما هو حث على الستر ، فإن شهود الزنى مندوبون إلى الستر . فإن قالوا : فلم احتال في درء الحد على المغيرة ، ولم يحتل في درء الحد /٢٠٨ب على الشهود؟ قيل له : إن الحيلة كانت ممكنة في حق المغيرة ؛ لأن الشهادة لم تتم بعد ، ولم تكن ممكنة في حق الشهود ؛ لأنه لما امتنع الرابع صاروا قذفة ، فلزمهم حدهم . وقولهم تجنب عن فضحه رجلاً واحدًا[٥] ففضح ثلاثة لا يصح ؛ لأن الشاهد إذا حدّ لامتناع الآخر لم يكن ذلك له[٦] ؛ لأنه يجوز[٧] أن يكون صادقًا عند الله تعالى ، ويجب حده على الإمام زجرًا عن القذف[٨] وحثًا على الستر . فإذا لم يقطع على كونه كاذبًا لم يفتضح . وليس كذلك إذا حد لأجل الزنى ؛ لأنه فضيحة له .

---

(١) أ : + في الاجتهاد .
(٢) أ : جاز .
(٣) أ : امامته .
(٤) أ : أمانته .
(٥) في الأصل : رجل واحد .
(٦) أ :– له .
(٧) أ : لا يجوز .
(٨) أ :– القذف .

وقولهم : إنه خاف المغيرة فبعيد ؛ لأنه كيف خافه ، والمهاجرون والأنصار ناصروه . وعزل خالدًا وهو سيف الله[١] ولم يخفه ، فيكف يخاف المغيرة؟

ومنها : قالوا كان يتلون في الأحكام ، حتى قالوا إنه قضى في الحد تسعين قضية أو مائة قضية فيه كان يقول بالرأي ، فالظن[٢] والحدس .

والجواب أن القضاء في الحد بتسعين قضية في صورة واحدة غير ممكن إلا أن يقال : إنه قضى في تسعين صورة من المسائل فيها حد مع ورثة مختلفين ، فيدل على سعة[٣] علمه في الفرائض . والإمامية تقول بالرأي ، والاجتهاد يسمونه ظنًا وحدسًا ، وذلك ليس بطعنٍ فيمن يقول بالاجتهاد [١٥٥ب].

ومنها أنه قال في خطبته : متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنا أنهى عنهما ، وأعاقب عليهما . وفي هذا إنزال[٤] نفسه منزلة من يشرع الشرائع ويوهم بكلامه هذا أن[٥] اتباعه أولى من اتباع الرسول .

والجواب أن اتباعه للرسول عليه السلام أظهر من هذه الرواية ، ولم ينقم عليه في سيرته أحد من الصحابة . وإنما يحمل الخصوم مثل الكلام على وجه شنيع ليشنعوا به عليه ، وهو صحيح في نفسه ؛ لأنه أرادهم[٦] التشدد في المنع من المتعنتين لأنهما كانتا مباحتين على عهد الرسول ﷺ ، ثم نسختا ؛ ولهذا رد أمير المؤمنين المعول[٧] بمتعة النكاح على ابن عباس ، فصح أن غيره كان يمنع منها[٨] . وعني بالمتعة الثانية ما كانوا يفعلونه من فسخ الحج ، ولم يعن به التمتع المشروع ، وهو تقديم العمرة على الحج بها .

(١) أ : + في أرضه .
(٢) ب : - فالظن .
(٣) أ : - سعة .
(٤) أ : وهو إنزال انزال .
(٥) أ : أو .
(٦) ب : إلا أنه أراد .
(٧) ب : القول .
(٨) أ : منهما .

ومنها أنه خالف من كان قبله في الشورى ، وسوى فيه بين الفاضل والمفضول[١] ، ثم طعن في كل واحد ممن[٢] اختاره وجعلها[٣] أولا في ستة ، ثم ناقض فجعلها في أربعة ، ثم في ثلاثة ، ثم جعل الاختيار إلى عبد الرحمن بن عوف بعد أن وصفه بالضعف والقصور ، ثم قال : إن اجتمع عليٌّ وعثمان على القول ، فالقول /٢٠٩أ ، ما قالا[٤] لعلمه بأنهما لا يجتمعان على أمر[٥] ، ثم قال : وإن صاروا ثلاثة فالقول للذين فيهم عبدالرحمن بن عوف لعلمه بأنه لا يعدل عن ابن عمه وأخيه عثمان ، ثم أمر بضرب أعناقهم إن تأخروا عن البيعة ثلاثة أيام ، وأمر بقتل من خالف الأربعة منهم[٦] والذين[٧] فيهم عبدالرحمن . وكيف استجاز قتل علي وعثمان ، وهما أفضل المسلمين؟

الجواب أنكم خالفتم السنة معاشر الإمامية بمثل هذه المطاعن في أفاضل أصحاب النبي[٨] عليه السلام ؛ لأنا أمرنا بإحسان الظن بالمسلمين وحمل أفعالهم المحتملة[٩] لوجوه قبح على الوجوه الحسنة ، ونفي وجوه القبح عنها . وأنتم تتكلفون الأفعال الحسنة باختراع وجوه قبح[١٠] لها ، ولو لم يدل على فساد ما أوردتم إلا أن أمير المؤمنين قال[١١] بحسن ما اختاره من الشورى ، ودخل فيه وغيره من جلة الصحابة لكفى . ولو لم يره حسنًا لأخرج نفسه منها ولم يكن عليه في ذلك بأس ولا تقية ، ألا ترى أن عبدالرحمن أخرج نفسه منها ولم يلحقه ضرر ، فكيف أمير المؤمنين عليه السلام ؟!

وقولهم إنه خالف في ذلك من كان قبله لا يصح ؛ لأنهم ما تركوا ذلك ، لأن تركه شرع ، ولا حرّموه فيعد مخالفًا لهم . وقولهم إنه سوى فيه بين الفاضل والمفضول ساقط ؛ لأنا بينا أن كون من يختار لها أكثر ثوابًا لا اعتبار به . فإذا[١٢] كان غيره أحسن سياسة

---

(١) أ : التفاضل في المفضول!!
(٢) ب : من .
(٣) ب : وجعله .
(٤) ب : ما قالاه .
(٥) أ : – على أمرٍ .
(٦) أ : منهما .
(٧) ب : أو الذين .
(٨) أ : الصحابة .
(٩) ب : المحتلمة!!
(١٠) ب : القبح .
(١١) أ : – قال .
(١٢) أ : إذ .

فيجوز أن يتساوى في ظنه من عينه للشورى في حسن[١] السياسة . ويجوز أن يظن بأمير المؤمنين ما ابتلي به في إمامته ؛ لأنه كان المعنى هذه الأمة . فعدل به غيره الذي ، في ظنه ، أنه الذي[٢] لا يبتلى بمثله . وقولهم[٣] إنه ناقض فجعلها أولا في ستة ، ثم في أربعة . . . قيل لهم : هذا ليس بمناقضة ؛ لأنه جعلها في ستة في حالة ، وهي إذا اجتمعوا على رأي واحد ، وجعلها في أربعة في حالة أخرى ، وهي[٤] إذا اختلفوا فخالفهم اثنان ، ثم في ثلاثة إذا صاروا فرقتين . وهذا لا يعد مناقضة .

وقولهم : إنه اختارهم ، ثم طعن فيهم ساقط ؛ لأنه ما ذكر في حقهم طعنًا لا يتأهلون عنده للإمامة ، ألا ترى أنه قال في أمير المؤمنين عليه السلام : رجل فيه دعابة . وهذا لا يُعد طعنًا يخرج به عن استحقاق[٥] الإمامة . وكذلك قوله[٦] في عثمان : إنه كان[٧] يحب أقاربه . ويجوز أن يقول ذلك لئلا يلزموه أن يختار بنفسه [١٥٦أ] أحدهم ؛ لأنه رأى أن يفوض الاختيار إليهم خير من أن يختار أحدهم /٢٠٩ب بنفسه ، لأن اختيار الجماعة أولى من اختيار الواحد . ويجوز أن يكون إنما فوض[٨] الاختيار إلى عبدالرحمن ؛ لأنه ظن فيه قلة الرغبة في الإمامة . ومثله يختار النصح للمسلمين ، ولا يميل لأحدٍ .

وقولهم إنه إنما جعل الاختيار إليه ليختار ابن عمه دعوى للعبث . ولو أراد ذلك لعينه بنفسه ؛ لأنه لم يكن منه مانع . وكذلك قولهم في عليٍّ وعثمان إنه علم أنهما لا يجتمعان على أمرٍ ، دعوى عبث منهم لأن الأقرب من حالهما الاجتماع على ما فيه صلاح المسلمين . وقولهم إنه أمر بقتلهم لو ثبت ، فإنه محمول على حالة يستحقون عندها القتل نحو أن يتركوا نصح المسلمين ، أو يطلب كل واحد منهم[٩] ، أو كل فرقة منهم[١٠] التغلب على الأمر ، فأمر أن يقاتلوا ويمنعوا[١١] من ذلك ، وإن أدى إلى قتلهم .

---

(١) أ : أحسن .
(٢) ب : - الذي .
(٣) ب : وقوله .
(٤) ب : وهو .
(٥) أ : - الاستحقاق .
(٦) أ : قولهم .
(٧) ب : - كان .
(٨) أ : فرض .
(٩) ب : - منهم .
(١٠) ب : - منهم .
(١١) أ : أو يمنعوا .

وهذا هو الذي يقتضيه الدين ، ألا ترى أن أمير المؤمنين عليه السلام قاتل من طلب التغلب على الإمامة .

ومنها أنه خالف السنة حيث[١] أقام التراويح في الجماعة ؛ لأنها مشروعة في المكتوبات دون النوافل ، وخالفها أيضًا في موضع الخراج على سواد العراق ، وخالفها في تعيين الجزية ، لأن السُنة فيها أن يؤخذ من كل حالم وحالمة[٢] دينار ، فأخذ[٣] اثني عشر ، وأربعة وعشرين ، وثمانية وأربعين .

والجواب أن النبي عليه السلام أقام التراويح في الجماعة . وذكر العلة في ترك ذلك ، وهي أن لا يظن أنها واجبة . فإذا زال هذا الظن كان إقامتها في الجماعة موافقًا للسنة ، وفيه خير كثير : من ذلك حفظ القرآن وإشاعته ، وفي ذلك تحصينه ، وفي إقامتها كذلك الرغبة في الجماعة وإظهار شعار الإسلام .

وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام[٤] أنه مرَّ بمسجد في ليلة من شهور رمضان ، والقناديل تزهو[٥] والناس يصلون ، فقال : نوَّر الله قبر عمر كما نوَّر مساجدنا . فالذي نقمتموه عليه معدود في مناقبه ، فكيف جعلتموه في مثالبه؟! وأما وضع الخراج على الأراضي فهو موكول إلى اجتهاد الإمام ؛ ولهذا لم يقسم النبي عليه السلام ، منازل مكة ولا آبار هوازن بين القائمين .

وكان النبي ﷺ يأخذ من الغنيمة الصفي ، فصح أن إضافتها إلى العالمين ليس بإضافة ملك ، بل لأن لهم فيها حقًا . فرأى عمر ترك أراضي السواد في أيديهم ووضع الخراج عليها ليكون /٢١٠أ عونا على الجهاد لمن يأتي من[٦] بعدهم من المجاهدين ، وهم الذين ذكرهم الله في قوله : ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا﴾ (الحشر ،١٠) بعد أن جعل الفيء للفقراء المهاجرين ، ثم الأنصار الذين آمنوا أو الدار ، ثم الذين جاءوا من بعدهم . وكذلك الجزية موكولة إلى اجتهاد الإمام ؛ لأنه

---

(١) ب : حتى .
(٢) أ : حاسم وحاسمه!!
(٣) أ : دينارا وأخذ .
(٤) ب : – عليه السلام .
(٥) أ : توهز .
(٦) ب : – من .

خراج الرؤوس ، كما أن الأول خراج الأراضي ؛ ولهذا وضع عليهم النبي ﷺ في الأول ما يجري مجرى الضيافة ، ثم وضع عليهم من بعد شيئًا مقدرًا . ولو لم يكن ما فعله عمر حقًا لَغَيّره أمير المؤمنين عليه السلام حين[1] صار الأمر إليه .

فهذا الذي ذكرناه من المطاعن في الشيخين رضي الله عنهما هي أظهرها ، ورُويت بنقل الثقاة[2] . فأما سائر ما يرويه الإمامية مما يختصون بروايته فهو غير موثوق بهم فيها لأجل بغضهم وطعنهم عليهما . مثل روايتهم أن عمر أضرم النار على باب أمير المؤمنين لاجتماع سبعة عنده . ومثل روايتهم أن عمر ضرب فاطمة حتى ألقت جنينًا ميتًا اسمه محسن . وذكر أهل التاريخ أن محسنًا هذا ولد في حياة النبي ﷺ ، وتوفى ، إلى أشباه هذا مما يبهتون[3] به على أصحاب النبي ﷺ .

وذكر شيخنا أبو الحسين رحمه الله أنه لا يمتنع أن يدس بنو أميه [١٥٦ب] مثل هذه الروايات في الطعن على الشيخين ، ويسندونها[4] إلى علي[5] عليه السلام وأولاده عليهم السلام لينفروا عن أمير المؤمنين الناس لشغفهم بالشيخين ، وظهور سداد سيرتهما ، ثم يظفر بها الإمامية ، فيتمسكون بها بغضًا واتباعًا للهوى .

وذكر الشيخ[6] أبو سعيد[7] إسماعيل بن علي السمان في كتابه الملقب بـ "الموافقة بين أهل البيت والصحابة" ما روي عن أمير المؤمنين وأهل البيت ، في إنكارهم على منْ طعن على الشيخين ، وقد ذكرنا نبذًا من ذلك في "المعتمد" .

---

(١) أ : حتى .
(٢) أ : النقلة .
(٣) أ : ينهون .
(٤) ب : ويسندوها .
(٥) ب : أمير المؤمنين .
(٦) أ : - الشيخ .
(٧) ب : أبو سعد .

القول في إمامة عثمان رضي الله عنه

أما استجماعه لشرائط الأهلية فظاهر، ولو لم يدل على ذلك[١] إلاّ أن عمر عينه في الإمامة، كما عين غيره في الشورى لها، ودخل في ذلك أمير المؤمنين عليه السلام، ورضي باختياره لها، لكفى. وسوابقه في الإسلام مشهورة. وذكر عليّ عليه السلام، فقال: هو الذي قال فيه رسول الله ﷺ: ألا أستحي من شيبة رجل تستحي منها الملائكة.

وروي أن رجلاً من الحاطب جاء إلى علي عليه السلام، فقال له[٢]: إني ذاهب إلى المدينة والناس سائِلِيّ عن عثمان، فماذا أقول لهم؟ قال: قل لهم إن عثمان من الذين آمنوا وعملوا /٢١٠ب الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا، والله يحب المحسنين.

فأما ما يدل على ثبوت إمامته فإنه بايعه أهل الحل والعقد من أهل الشورى. وقد بينا - فيما تقدم - أن ذلك طريق لثبوت إمامته المختارة. وروي أن عبدالرحمن بن عوف طلب إليهم أن يجعلوا الاختيار إليه بشرط أن يخرج نفسه وابن عمه سعدًا منها، فأجابوه إلى ذلك. وروي أنهم جعلوا إليه الاختيار قبل أن يطلب ذلك. فلما[٣] كان اليوم الثالث من أيام الشورى، وهو يوم العقد، جعل عبد الرحمن العقد مترددًا بين علي وعثمان، فأخذ بيد علي عليه السلام، فقال: نبايعك على كتاب الله وسُنة رسوله وسيرة الشيخين، فقال علي عليه السلام: أبايعك على كتاب الله وسُنة رسوله وأجتهد رأيي. فأرسل يده، وأخذ بيد عثمان، وقال له مثل ذلك. فأنعم عليه، ثم أعاد على عليّ عليه السلام مثل ما قاله، فأجابه بجوابه الأول. فعل ذلك ثلاث مرات، وعلي يجيبه بمثل ما أجابه أولاً وعثمان بنعم له. فبايعه وتابعه عليٌّ وغيره من أهل الشورى، ثم رضي به المسلمون. وقيل إن محبة الناس لعثمان كانت أشد من محبتهم لعمر؛ لأن عثمان كان يلين لهم وعمر كان يعنف عليهم.

فأما الجواب عن مطاعنهم فيه فالأصل في ذلك أنه إذا ثبت إمامته ومنزلته في الدين وجب[٤] تعظيمه بيقين لم يجز العدول عن ذلك لأمور مشتبهة محتملة للسداد

---

(١) أ: - ذلك.
(٢) أ: - له.
(٣) أ: ثم لما.
(٤) أ: - و.

وغير السداد ، بل يجب التمسك بالأصل إلى أن يثبت ما يقتضي العدول عن الأصل ؛ ولهذا إذا وجبت ولاية رجل لدينه وتقواه ، ثم غاب عنا ، وجوزنا أن يكون قد فسق ، فإنا لا نعدل عن ولايته لتجويزنا أو[١] لأمارة ظهرت . فإذا صح هذا ، وخصومه يتولونه في السبب الأول من إقامته ، وإنما يقعون فيه ويتبرأون[٢] منه في الست الأواخر لما نُسب إليه من الأحداث التي أجاب عنها بنفسه بمشهد من الصحابة . وكانوا يصدقونه فيما يعتذر به[٣] منها .

من ذلك أنه ولى الأحداث ومن لا يصلح للولاية ، وولى أقاربه ، وقد كان حذّره من ذلك عمر ، وقال : إذا وليت هذا الأمر فلا تسلط آل أبي مغيط على رقاب الناس . وعوتب على ذلك مرارًا ، فلم يقبل . واستعمل الوليد بن عقبه حتى ظهر منه شرب الخمر ، وصلى بالناس [١٥٧أ] وهو سكران . واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما أدى إلى أن أخرجوه منها . وولى /٢١١أ عبدالله بن أبي سرح مصر ، فظلم منها أهلها . وكاتب ابن أبي سرح أن يستمر على ولايته سرًا خلاف ما كتب إليه جهرًا . وأمر بقتل محمد بن أبي بكر . وولى معاوية الشام حتى أحدث من الفتن ما أحدث . وولى مروان أمره ، وجمع إليه جماعة حتى حدث منه قتل عثمان ، وحدث بين الأمة ما حدث .

والجواب : أما قولهم إنه ولى الأحداث ، فقد أجاب عنه بنفسه فقال : إني لم أستعمل إلا محتملاً[٤] من صبًا ، وهؤلاء أهل علمهم[٥] فسلوهم . وقد ولى من كان قبلي أحدث منهم . وقد قيل لرسول الله ﷺ أشد مما قيل لي في استعماله أسامة ، أو كذلك ، قالوا : اللهم نعم[٦] .

وأما ما ذكروه من توليته من ولاه[٧] فيظهر منه فسق أو جناية فذلك غير لازم عليه ؛ لأنه ما ولاّهم في حال ظهور فسقهم وجنايتهم ، وإنما ولاّهم في حسن ظنه بهم ، فما

(١) أ : إذ . ولعلها : إذ لا أمارة ظهرت . "المحقق" .
(٢) أ : ويراون!!
(٣) ب : – به .
(٤) أ : منجما!!
(٥) ب : عملهم .
(٦) أ : – نعم .
(٧) ب : ولايته .

أحدثوه لازم لهم . وقد ولى رسول الله ﷺ الوليد بن عقبة ، ففعل ما فعل ، حتى نزل فيه قوله تعالى : ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات ،٦) . وولى أمير المؤمنين القعقاع فأخذ مال المسلمين ، ولحق بمعاوية[١] ، وولى أبا موسى التحكيم ففعل ما فعل . وليس لهم أن يتولوا فلم يعزلهم حين ظهر فسقهم وجناياتهم ؛ لأنه فعل ذلك . فعزل ابن أبي سرح وحده على شرب الخمر . وعزل سعيد بن العاص ، وولى مكانه أبا موسى . وأما قولهم في مروان فلم يظهر له ما يوجب صرفه ، فلم يعزله . وأما توليته[٢] الأقارب فلا عتب عليه فيه إذا كان اجتهاده قد أداه إلى حسن الظن بهم وأنهم أهل الولاية . وقد ولى أمير المؤمنين عليه السلام أولاد العباس ، وهم أقاربه .

وأما قولهم كتب إلى ابن أبي سرح ، وأمره أن يقتل[٣] محمد بن أبي بكر ، قيل لهم : إنه أنكر ذلك وحلف عليه ، فقال : والله ما كتبت ولا أمرت ، ولا أمليت ، فقالوا له[٤] : هذه راحلتك ، فقال : ليست هذه راحلتي ، فقالوا : هذا غلامك ، فقال : ليس هذا[٥] غلامي . وكان أمير المؤمنين حاضرًا ، وقبل عذره . قالوا : فإن كان مروان فعل ذلك فلم يقم[٦] عليه ما[٧] يستحقه . وكان المحاصرون[٨] له يطلبون منه مروان ، فلم يدفعه إليهم .

قيل[٩] له : لم[١٠] يظهر له أن مروان فعل ذلك ، وكان الواجب على القوم أن يثبتوا له ذلك ، حتى يقيم عليه التعزير خصوصًا إذا جوزوا أن يكون أعداء مروان رووا عليه ذلك ، ولم يفعله بنفسه . وطلبهم قتل مروان خطأ ؛ لأنه لو كان هو الذي فعل ذلك وزوره لم يستحق به القتل .

---

(١) أ : معاوية .
(٢) أ : تولية .
(٣) ب : قتل .
(٤) أ :- له .
(٥) ب : لي .
(٦) أ : ينقم .
(٧) أ : + به .
(٨) أ : المخاطرون .
(٩) أ : قلنا .
(١٠) في ب : إنه لم .

ويقال لهم : أرأيتم لو كان عثمان كتب ذلك الكتاب ، أو أمر به ، أكان يستحق القتل بذلك؟ فإن قالوا : نعم أخطأوا لأن بالكتابة/٢١١ب . والأمر بالقتل قبل أن يقتل المأمور بقتله لا يستحق القتل .

ويقال لهم : أرأيتم لو أمر بقتله أكان للعوام أن يقتلوا عثمان؟ ومعلوم أنه لو كان كذلك للزم أهل الحل والعقد أن يعزلوه ويولوا غيره ، حتى يقيم[1] عليه القصاص ، لو كان يجب القصاص بنفس الكتابة ، أو الأمر بقتله .

ويقال لهم : أليس المحاصرون حرقوا باب داره ، وهجموا عليه ، وقصدوا قتله ، فوقعت عليه امرأته فضربوها بالسيف ، وقطعوا يدها[2]؟ وقال بعضهم في امرأته نائلة [١٥٧ب] ما أعظم عجزتها ، أفهؤلاء هم المستحقون بما فعلوه؟ فسقط قول من قال إنه يتوقف فيه وفيما فعلوه . وقد بعث إليه الأنصار بأن يأذن لهم في الدفع[3] عنه . وقالوا : لو شئت كنا أنصار الله مرتين . فقال : أما القتال فلاّ ؛ لأنه ما كان يظن أن الأمر يؤدي إلى قتله .

وبعث إليه أمير المؤمنين ابنه الحسين عليهما السلام ، فقال له : قل لأبيك فليأتني . فلما قام أمير المؤمنين ليأته[4] ارتفعت الواغية بقتله . فاستقبل أمير المؤمنين القبلة وقال : اللهم إني أبرأ إليك من دم عثمان ، فصح أن جملة الصحابة كانوا مصوبين له ، وأن المستدركين عليه كانوا فسقة .

قالوا : رَدَّ الحكم بن العاص ، وقد سيره رسول الله ﷺ ، ولم يَرُدَّهُ أبو بكر ، فقال[5] لهم : أجاب عن هذا بنفسه . قالوا : إنك رددت الحكم وقد سيره رسول الله . والحكم مكي سيره رسول الله ﷺ من مكة إلى الطائف ، ثم رده . فرسول الله سيره ، ورسول الله رده . أفكذلك؟ قالوا : اللهم نعم .

---

(١) أ : عليهم .
(٢) ب : يديها .
(٣) في أ : الدافع .
(٤) أ : ليأتيه .
(٥) ب : فيقال :

قالوا : كان يؤثر أهل بيته بالأموال العظيمة من بيت مال المسلمين ، قالوا : حتى أنه دفع إلى أربعة نفر أربعمائة ألف دينار ، ودفع إلى مروان ألف ألف على فتح أفريقية . وكان مَن قَبْلَهُ يعطي بقدر الاستحقاق . يقال لهم : إنه أجاب عن هذا بنفسه ، قال : إني أحب أهل بيتي وأعطيهم . أما حبي فلم أحمل معهم على جور ، بل أحمل الحقوق عليهم ، وأما إعطائهم[1] فإني أعطيهم من مالي ولا استحل أموال المسلمين لنفسي ، ولا لأحدٍ من الناس . ولقد كنت أعطي العطية الكبيرة والرعية من صلب مالي أزمان رسول الله ﷺ ، وأبي بكر ، وعمر ، وأنا يومئذٍ صحيح شحيح حريص أفحين[2] أربيت على إنسان أهلى بيتي /٢١٢أ وفني عمري ، فوزعت الذي لي في أهل بيتي قال الملحدون ما قالوا؟!!

وأما قولهم : إنه[3] أعطى مروان ألف ألف . . . ذكر شيوخنا أن ذلك لم يُرْوَ من طريق يوثق به . وعرض من يروي مثل هذا الشنيع عليه . وما روي أنه أعطى ابن أبي سرح مائة ألف قد أجاب عنه بنفسه ، فقال : إني نفلته[4] خمس الخمس مما أفاء الله عليه ، وكان مائة ألف ، وقد فعل ، مثل ذلك ، أبو بكر ، وعمر . وزعم الجند أنهم يكرهون ذلك فرددته[5] عليهم ، أفكذلك؟ قالوا : اللهم نعم .

قالوا : أقام[6] الصلاة في السفر ، وكانت لا تتم . وأجاب عنه بنفسه ، قال : ألا[7] وإني قدِمْتُ بلدًا فيه[8] أهلي فأتممت لهذا . فكذلك؟ قالوا : اللهم نعم . قالوا : إنه قد حمى الحمى ، فقال : والله ما حميت إلاَّ ما حمى من كان قبلي فما[9] والله ما حموا شيئا لأحد فاحموا إلا ما غلب أهل المدينة . ثم لم يمنعوا من رعيةٍ أحدًا[10] ، واقتصروا بصدقات المسلمين مؤنها لئلا يكون بين من يليها وبين أحد تنازع ، ثم لم يمنعوا ولم

---

(١) أ : إعطائي .
(٢) أ : فحين .
(٣) أ : - إنه .
(٤) أ : نفتله!! جاء في المعجم الوسيط : نفل الرجل نفلاً : حلف ، ونفل فلاناً أعطاه نافلة من المعروف . ويقال نفل القائد الجند : جعل لهم ما غنموا ، جـ٢ ، ص٩٤٢ .
(٥) أ : فرد .
(٦) ب : أتم .
(٧) أ : - ألا .
(٨) أ : فيها .
(٩) ب : - فما .
(١٠) أ :- أحدًا .

يجحدوا أحدًا[١] من رعية إلا من ساق ودهما ، وما لي بعير غير راحلتين ، وما لي راعية[٢] نازعت عنه غنم . وإني قد وليت وإني لأكثر العرب بعيرًا وشاةً ، فما لي اليوم شاةٌ ولا بعير غير بعيرين لحجتي ، أفكذلك؟ قالوا : اللهم نعم .

قالوا : إنه جعل المصاحف مصحفًا واحدًا . وأجاب بنفسه ، فقال : ألا وإن القرآن واحد جاء من عند واحد ، ألا وإني في ذلك تابع لهؤلاء ، فكذلك قالوا : اللهم نعم والذي رآه في ذلك معذور في مناقبه ؛ لأن العوام اختلفوا ، فكان كل قبيلة تدعي أن قراءتهم خير من قراءة غيرهم ووقعت لذلك فتن . فجمع عثمان الصحابة على أن يُجْمِعوا على واحد منهم[٣] ، فأجمعوا على إجراء القراءات ، على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله ، وهي قراءة زيد ، وجمعهم على مصحف ، وسمَّاه الإمام . وكان ذلك تحصينًا للقرآن ؛ ولذلك لم يغير ذلك[٤] الأمر[٥] أمير المؤمنين حين صار الأمر إليه .

قالوا : إنه ضرب عبد الله بن مسعود بجمع[٦] عثمان . وأنكر ذلك [١٥٨أ] شيوخنا ، وقالوا : عن ابن مسعود أظهر كراهته لجمع عثمان الصحابة على مصحف زيد ، فسمع ذلك منه بعض موالي عثمان ، فضربه من غير علمه بذلك ، ولا أمر[٧] به .

قالوا : إنه أعطى المقاتلة من مال الصدقة ، وذلك مخالف للشرع . قال أصحابنا : إنه لم يثبت من طريق يوثق به . ولو ثبتت لحمل على أنه كان بالمقاتلة حاجة . وكان بأهل الصدقة غناء ، فاستقرض من مالهم ، فصرفه إلى المقاتلة ، وذلك جائز ، ألا ترى أنه إذا كان /٢١٢ب بهم حاجة كان للإمام أن يستقرض لهم من إنسان ، ويقضي ذلك من الغنائم . ولا فرق في ذلك بين أن يستقرض لهم من إنسان أو من أهل الصدقة .

قالوا : إنه خالف الشرع ؛ لأنه ضرب بالسوط ، ومن كان قبله يضرب بالدرة . قيل[٨] لهم : إن هذا لا يعد خلافًا ؛ لأن الغرض إقامة الحدود والتعزير ، واختلاف الآلة في ذلك .

---

(١) ب : ولم يحجروا .
(٢) أ : – راعية .
(٣) ب : – منهم .
(٤) ب : ذاك .
(٥) ب :– الأمر .
(٦) ب : – بجمع .
(٧) ب : أمره .
(٨) أ : يقال .

قالوا : إنه ضرب عمارًا حتى صار به فتق ، فكان عمار يطعن فيه ، ويقول : قتلناه كافرًا . يقال لهم : لو ثبت ذلك لكان طعنًا في عمار دون عثمان ؛ لأن للإمام أن يؤدب من يستحق[١] الأدب . وروي أن الحسن[٢] بن علي عليهما السلام وعمارًا ، تنازعا في عثمان ، فقال عمار : قتل كافرًا ، وقال الحسن : قتل مؤمنًا . والتزم[٣] كل واحد منهما بالآخر . وجاءا إلى علي عليه السلام كذلك ، وقصًا عليه ما تنازعا فيه ، فقال علي بن أبي طالب لعمار : أتكفر برب آمن به[٤] عثمان ، فسكت .

وروي أن قصته مع عثمان أن عمارًا وسعيدًا جاءا إلى عثمان وأرسلا[٥] إليه ، وقالا إنا نريد أن نذاكرك أشياء فعلتها ، قال عثمان : فاعتذرت إليهما وقلت إني مشغول ، وموعدكما الغد . فرجع سعيد وأبى عمار ، فتحدث إليه الرسول ، فأبى أن يرجع . فتناوله الرسول بغير إذنٍ مني ، والله ما أمرتُ ، ولا رضيتُ . وها أنا فلتقتص مني ، فاعتذر إليه ، فإذا لم يعذره عمار فقد أتى من جهة نفسه .

قالوا : استحضر أبا ذر من الشام لهوى معاوية ، ثم أخرجه إلى الربذة . وروي أنه ضربه[٦] يقال : إن قصته رواها سيف بن عمر ، قال : أنكر أبو ذرٍ بالشام[٧] على أرباب الأموال ، وقال : ليس لأحد أن يمسك فوق أربعمائة ، وما زاد عليه دينار فهو كنز ، وتلا قوله تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ (التوبة ،٣٤) ، ونصح[٨] بذلك الفقراء . فبعث معاوية في أمره إلى عثمان ، فأرسل إليه أن يرده إليه مع دليل . فلما قَدِمَ المدينة قال للأغنياء مثل ذلك ، فقال عثمان : ليس لي إلا الزكاة وأكلهم ، بعد ذلك ، إلى اجتهادهم[٩] . فاستأذن عثمان في الخروج إلى الربذة ، فقال له : إني أخاف أن يعود بعد الهجرة أعرابيًا[١٠] ، فخرج باختياره .

---

(١) ب : يسيء .
(٢) ب : الحسين .
(٣) أ : والتزمه .
(٤) في أ ، و يمكن أن تقرأ : امرآه ، أو امرأة .
(٥) ب : فارسلا .
(٦) أ : صوته .
(٧) ب : في الشام .
(٨) أ : ومنح .
(٩) أ : الاجتهاد .
(١٠) ب : عريانًا .

ورووا أنه قيل له : أنزلك عثمان بالربذة . قال : لا ، ولكني اخترتُ ذلك . وروى أنه كان يغلظ[١] القول في أصحاب رسول الله ﷺ ، وقال : ليسوا كما عهدتم . وروي أنه كان يقول لعثمان مثل ما كان يقوله للأغنياء . وكان عنده كعب ، فرد عليه كعب ، فقال له أبو ذر : ومن أنت يا ابن اليهودية؟ فضربه حتى استرهبه[٢] منه عثمان . فرأى المصلحة في إخراجه . وللإمام أن يفعل ذلك .

وقالوا إنه كان يضع الحدود ، فلم يقتص من عبيد الله بن عمر حين قتل الهرمزان بعد /٢١٣أ ما أسلم ؛ ولهذا كان أمير المؤمنين يطلب عبيد الله ليقتص منه ، فهرب إلى معاوية ، وأراد أن يبطل [١٥٨ب] حد الشرب في الوليد بن عقبة ، حتى حده أمير المؤمنين ، وقال : لا يبطل حد الله وأنا حاضر .

يقال لهم[٣] : إن الهرمزان لم يكن له ولي دم يطلب القصاص . والإمام ولي من لا ولي له ، ولولي الدم أن يعفو . ورأى عثمان أن المصلحة في العفو عنه . وروي أنه صعد المنبر ، وشاور الصحابة في ذلك ، وأظهر أنه لا يأمن من شماتة العدو في قتله بانتشار الخبر إلى بلاد العجم والروم بأنهم قتلوا إمامهم ، وقتلوا ابنه ، وهم لا يعرفون حقيقة الحال فيهما ، فصوبه المسلمون[٤] فعفا عنه .

فإن قيل إن أمير المؤمنين قال : لو كنت أنا مكان عثمان لقتلته قيل : إن اجتهاده فيه كان بخلاف اجتهاد عثمان . ولا يدل على أنه كان يخطئ عثمان .

وقالوا : إن الصحابة خذلوه حتى قتل ، وبقي ثلاثًا لم يدفن . يقال[٥] لهم : إنا قد روينا[٦] عن أمير المؤمنين والأنصار ما فعلوه وقالوه عن[٧] ابن عمر وأبي هريرة والمغيرة إنهم عرضوا عليه نصرتهم ، فأبى . وروى أصحاب الحديث عن النبي عليه السلام : ستكون فتنة

---

(١) أ : يتغلظ .
(٢) ب : استوهبه .
(٣) ب : + ذكر شيوخنا .
(٤) أ : الناس .
(٥) أ : ويقال .
(٦) أ : رو .
(٧) ب : وعن .

واختلاف[(١)] ، وأن[(٢)] عثمان والصحابة[(٣)] على الهدى . وعن أمير المؤمنين[(٤)] عليّ عليه السلام أنه سمع صوتًا فقال : ما هذا ، فقالوا : يلعنون قتلة عثمان ، فقال : اللهم صبح قتلة عثمان منك بخزي . وروي عنه[(٥)] أنه قال : اللهم العن قتلة عثمان في البر والبحر ، والسهل والجبل .

وأما طلحة فلما ذكره عثمان الأخبار رجع عنه ورجع معه سبعمائة يوم الدار : فكيف يصح قولهم خذلوه[(٦)]؟ وكيف يصح ما قالوه[(٧)] إنه تُرك ثلاثًا؟ وذلك يبعد . ولعلهم أخروا دفنه لاشتغالهم ببيعة أمير المؤمنين ، لا إلى الحد الذي قالوه .

وأما ما روي أنهم قالوا له : غبتَ عن بدر وانهزمت عن أحد[(٨)] ولم تشهد بيعة الرضوان ، فقد أجابهم عن ذلك : أما يوم بدر فقد تخلفت على ابنة[(٩)] رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمره ، وقد ضرب بسهمي . وأما يوم أحد فقد عفا الله عني . وأما بيعة الرضوان فإنه عليه السلام ، لما علم حياتي ، وأني لم أقتل ضرب بشماله على يمينه ، وقال : هذه عن عثمان ، وشماله عليه السلام أفضل من يمين عثمان ؛ فصح بما ذكرناه خطأ من يتبرأ منه ، ومن توقف فيه وفي قتله .

---

(١) أ : - واختلاف .
(٢) أ : - وأن .
(٣) ب : وأصحابه .
(٤) ب : - أمير المؤمنين .
(٥) أ :- عنه .
(٦) أ : حاربوه .
(٧) ب : ما قالوا .
(٨) في أ : واتهم من يوم أحد .
(٩) ب : بنت .

باب[١] القول في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب[٢]

أما أهليته للإمامة، فالكل في زمانه كانوا مطبقين عليها. أما عمر فقد عينه للإمامة كما عين غيره لها. وأهل الشورى رأوه أهلاً /٢١٣ب لها، وعبد الرحمن بدأ بالعقد له، وغيرهم من الصحابة بعد عثمان تابعوه وإن نكث بعضهم بيعته[٣]. والخوارج بايعوه، ثم خرجوا عليه من بعده. ومعاوية وأصحابه ما طعنوا فيه بأنه[٤] ليس بأهلٍ لها، وإنما كانوا يعتلون بأن قتلة عثمان في جنده، وكانوا يتهيبون به بأنه قتل عثمان.

وإن عددنا شروط الأهلية لها، نحو: العلم، والرأي، والشجاعة، والزهد، والقرابة من النبي ﷺ، وكثرة السوابق في الإسلام، وجدناها فيه[٥] أوفى وأوفر[٦]. فالكلام في تثبت أهليته للإمامة تكلف. وأما إثبات إمامته فلأنه بايعه أهل الحل والعقد، ورضي به أكثر أهل زمانه. وبمبايعته بعضهم ثبتت الإمامة[٧]، وكيف بجماعتهم؟

ويدل على أنهم بايعوه أنهم قاتلوا معه من قاتله. ومن قاتله فقد قاتله إما بعد البيعة أو[٨] بعد وجوب البيعة له كمعاوية على ما كتب[٩] ذلك إليه أمير المؤمنين. وأما البيعة للمهاجرين والأنصار، فمتى بايعوا رجلاً كان لله رضي [١٥٩أ]، وقال: إن بيعتي لزمتك بالمدينة وأنت بالشام. وقد ذكر العلماء - على التفصيل - من بايعه من الصحابة، ولا حاجة إلى التفصيل[١٠]، واعلم[١١] على الجملة أن الكل بايعوه ورضوا به. فأما معاوية

(١) ب: - باب.
(٢) في ب: القول في إمامة علي ﷺ.
(٣) ب: - ببيعته.
(٤) أ: انه.
(٥) ب: - فيه.
(٦) أ: وأوجز.
(٧) أ: ثبت للإمامة.
(٨) ب: و.
(٩) ب: كما كتب.
(١٠) ب: تفضيلهم.
(١١) ب: وإذا علم.

فهو ظالم في ترك بيعته[١] . ونحن نقتصر، من جملة ما رووه في هذا الباب، على ما رواه سيف بن عمر عن محمد بن طلحة والى حارثة .

قال : لما كان يوم الخميس على رأس خمسة أيام من مقتل[٢] عثمان رضي الله عنه ، واجتمع أهل المدينة، قال لهم أهل مصر والناس : أنتم أهل الشورى، وأنتم تعقدون للإمامة[٣] ، فانظروا رجلاً فانصبوه، فنحن لكم تبع . فقال الجمهور : علي بن أبي طالب، ونحن لذلك راضون . فعشا الناس عليا . فقالوا : نبايعك وقد ترى ما نزل بنا . فقال لهم : دعوني والتمسوا غيري، فإنا مستقبلون أمرًا له وجوه وألوان، ولا تثبت له العقول . قالوا : يسدك الله، ألا ترى إلى الإسلام؟ ألا ترى إلى الفتنة؟ ألا تخاف الله؟ فلما لم يجد بدًا قال : قد أجبتكم، فاعلموا[٤] أني إنْ[٥] أجبتكم ركبت بكم[٦] ما أعلم . فإن تركتموني فإنما أنا[٧] كأحدكم، إلا وإني طوعكم وأسمعكم لمن وليتموه أمركم . فتفرقوا على ذلك، واتعدوا الغد .

فلما أصبحوا يوم الجمعة حضر الناس المسجد، وصعد علي[٨] المنبر، فقال : أيها الناس أعن ملأ منكم؟ ألا وأن هذا الأمر أمركم[٩] . ليس لأحد فيه إلا ما أمرتم . وقد افترقنا بالأمس/٢١٤أ على أمرٍ فإن شئتم قعدت بكم، وإلا فلا أخذ على أحد منكم . قالوا : نحن على ما فارقتنا عليه بالأمس، فبايعوه .

وأما طلحة والزبير فروي أن الناس لما قاموا إلى علي وأخرجوه من منزله مضى إلى طلحة فقال له : إن الناس قد اجتمعوا إليَّ ليبايعوني[١٠] ، ولا حاجة لي[١١] في مبايعتهم، فابسط يدك أبايعك على كتاب الله وعلى سُنة رسوله عليه السلام ، فقال له طلحة : أنت أولى بذلك مني لفضلك وسابقتك وقرابتك . وقد اجتمع لك من الناس ما لم يجتمع لي .

---

(١) ب : مبايعته له .
(٢) أ : منذ قتل .
(٣) ب : الإمامة .
(٤) ب : وأعلموا .
(٥) أ : + قد .
(٦) أ : لكم .
(٧) أ : - أنا .
(٨) أ : - علي .
(٩) في ب : وإن الأمر أمركم .
(١٠) ب : - ليبايعوني .
(١١) ب : - لي .

فقال له عليٌّ عليه السلام : إني[1] أخاف منك أن تغدر بي وتنكث ببيعتي ، قال له طلحة : لا تخف[2] ، فو الله لا ترى مني ما تنكره ، فقال له : الله بذلك عليك كفيل . ثم أتي إلى[3] الزبير ، فقال له مثل ما قال لطلحة ، فرد عليه الزبير مثل قول طلحة .

فأما عبد الله بن عمرو وسعد بن أبي وقاص ومحمد بن مسلمه فإنهم كرهوا قتال أهل القبلة . فقال سعد : أعطني سيفًا بصيرًا يفرق بين[4] المسلم والكافر ، أقاتل به معك . وقال ابن عمر : أنشدك الله ألا تحملني[5] على ما لا أعرف . وقال محمد بن مسلمة : أمرني رسول الله أن أقاتل بسيفي هذا ما قوتل به المشركون ، فإذا قوتل به أهل الصلاة فاضرب صخرة حتى تكسره ، وقد كسرته بالأمس . فقال علي عليه السلام : ما كل مفتون يعاتب . وقال : أتخرجون عن[6] هذه البيعة؟ قالوا : لا ، ولكنا لا نقاتل معك فقال : إذا بايعتم فقد قاتلتم . فصح أن الكل رضوا ببيعته .

فأما ما طعنوا به عليه (٧فذلك ما قاله٧) الخوارج إنه حكم في دين الله الرجال ، قالوا : ولولا أنه كان في شك من إمامته لما حكم ، وقالوا : إنه رضي بتحكيم عمرو بن العاص مع فسقه ، وحكم أبي موسى ، وكان شط عنه أهل الكوفة .

والجواب : يقال ما تعنون بقولكم إنه لا يجوز تحكم الرجال في دين الله؟ إن عنيتم به أنه لا يجوز أن يرجع في أمر ديني إلى حكم رجل يحكم برأيه من غير دليل ، من[8] كتاب وسُنة ، فذلك مسلم ، وأمير المؤمنين ما حكم رجلاً على هذا المعنى . وإن عنيتم به أنه إذا وقع اختلاف بين المسلمين في أمر ديني ، فإنه لا يجوز [١٥٩ب] أن يفوض فيه الحكم إلى رجل يبين حكم ما اختلفوا فيه بكتاب الله تعالى أو سُنة رسوله ، فذلك غير مسلم .

---

(١) أ : أنا .
(٢) أ :- لا تخف .
(٣) ب : - إلى .
(٤) ب : يعرف .
(٥) في ب : أن تحملني .
(٦) ب : من .
(٧-٧) ب : فمن ذلك ما قالته .
(٨) أ : + غير .

ألا ترى أنه تعالى يقول في الاختلاف الواقع بين الزوجين : ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ (النساء ،٣٥) والاختلاف في أمر الإمامة ليس بأدون من الاختلاف الواقع بين الزوجين . وقد أشار أمير المؤمنين إلى هذا فقال : ما حكمنا الرجال ، وإنما حكمنا كتاب الله وأنه لخط مسطور بين الدفتين[١] لا ينطق حتى يتكلم به الرجال . /٢١٤ب وقولهم إنه شك في إمامته ساقط ؛ لأنه ما رضي بالتحكيم أولاً ومنع منه ، وقال إنه مكيدة من ابن الباغية[٢] فلم يطيعوه ، واضطروه إلى التحكيم . فأجاب إليه لاضطرار[٣] . ويجوز أن لا يكون التحكيم صوابًا في حال الدواهية[٤] ، ثم يصير جائزًا بالاضطرار إليه . وقولهم إنه رضي تحكيم[٥] عمرو فهو ما حكمه ، وإنما حكم عدوه .

وقد أجاب عن ذلك ابن عباس ، فقال : أرأيتم لو كانت امرأة المسلم يهودية ، ووقع الاختلاف ، فبعثت يهودياً حكمًا ، أما كان ينبغي أن يرضى به المسلم؟ وأما تحكيم أبي موسى فلم يرضه أمير المؤمنين لذلك . ولما قالوا[٦] : إنه صاحب رسول الله وإنه كذا وكذا قال : إن هذا الأمر لا يؤتى من زهد ولا ورع ، وإنما يرجع إلى داهية العرب . واختار هو ابن عباس فلم يطيعوه . وأبت اليمامة إلا أن يكون أحد الحكمين منهم . ولم يعرف أمير المؤمنين أنه ثبط[٧] عنه الناس . ومن ذلك أن قتلة عثمان كانوا في جنده ، وقد قام جماعة منهم ، فقالوا : نحن قتلنا عثمان فلم يقتص منهم .

والجواب أنه كان بالقوم شوك[٨] ، ويحتاج في إقامة حكم الله تعالى عليهم إلى معاوية . وقد شغله عن ذلك طلحة والزبير ومعاوية . وقد أجاب بنفسه عن هذا معاوية[٩] وقال : ادخل فيما دخل فيه الناس ، ثم حاكم القوم إلى أحملكم على كتاب الله تعالى . ووجه إقامة حكم الله تعالى عليهم ما أشار إليه ، وهو أن يمهل ويعافى[١٠] ولا يغل[١١]

---

(١) أ : - الدفتين .
(٢) أ : النابغة .
(٣) ب : + إليه .
(٤) ب : الرفاهية .
(٥) ب : بتحكيم .
(٦) ب : قال .
(٧) ثبط على الأمر ، وقف عليه . وثبّط فلانًا عن الشيء عوقه وبطأ به . وثبط الرجل : حبسه . وأثبطه المرض : لم يكد يفارقه . (المعجم الوسيط ، جـ١ ، ص٨٩٣) . والمعنى المقصود في العبارة أن الناس انصرفوا عن الإمام علي .
(٨) ب : شوكة .
(٩) أ : - معاوية .
(١٠) ب : ويعاون .
(١١) ب : ولا يشغل .

عنهم ، ويدعى عليهم أولياء الدم عند الإمام ، ويعينوا القتلة ، ثم يحكم بإقامة القصاص عليهم . وربما قالوا[١] : إن أمير المؤمنين قتل عثمان . وهذا من بهت معاوية وأمثاله عليه .

وقد أجاب عن هذا معاوية ، فقال : إنك إن أنصفتني[٢] وجدتني[٣] أبرأ قريش من دم عثمان . وروي أن معاوية لعنه الله[٤] لما أراد الخروج على أمير المؤمنين جعل[٥] يستميل الناس إلى مقاتلتهم إياه معه ، بعث إلى ابن الشمط[٦] خمسين رجلاً يحلفون[٧] له أن عليًا قتل عثمان . ومن ذلك أنه شهد وحده[٨] لفاطمة على فدك ، ولم يعلم أن شهادة الواحد لا تقبل ، وأن شهادة الزوج لزوجته لا تقبل .

الجواب أنه إذا وقع الشك في علم أمير المؤمنين فأبى الله أن الكل أطبقوا على[٩] أنه كان أعلم الصحابة ، فكيف يشتبه عليه ما لم يشتبه عليكم؟ أما شهادته وحده فإنه يقال لهم : أتقطعون على أنه كان عالمًا بأنه لا شاهد إلا هو ، وهذا لا طريق لهم إليه . فيجوز أن يكون قد جوزوا أن يكون غيره قد سمع ما سمعه ، فأدى ما كان عليه /٢١٥أ مع تجويز أن يظهر غيره ممن[١٠] يشهد بمثل شهادته . أو يجوز أن يحكم الإمام بشاهد[١١] ويمين على ما قاله كثير من الفقهاء ، وكذلك شهادة الزوج لزوجته ذهب إليه[١٢] أكثر الفقهاء .

ومن ذلك أنهم[١٣] قالوا : إنه[١٤] ما كان يعرف تدبير الحروب[١٥] ، وكان لا يستقيم له رأي ؛ ولذلك لم ينتظم له أمر في حال حياة النبي عليه السلام ، وبعد وفاته .

---

(١) ب : يقولون .
(٢) أ : أنصفت .
(٣) مطموسة في أ .
(٤) ب : – لعنه الله .
(٥) ب : وجعل .
(٦) ب : أبي أشمط .
(٧) في الأصل : يحلفوا .
(٨) مطموسة في أ .
(٩) أ : – على .
(١٠) أ : بم .
(١١) ب : بشهادة .
(١٢) أ : – إليه .
(١٣) أ : – أنهم .
(١٤) ب : – إنه .
(١٥) ب : الحرب .

فمن ذلك أنه رد على عمر سهم ذوي القربى ، وكان العباس أشار عليه بغير ذلك . ومنها أنه أشير عليه بأن يولي معاوية ، فلم يفعل حتى كان ما كان[١] [١٦٠أ] . ومنها قعوده عن الجهاد حتى حدث رأي الخوارج . ومنها أنه كان يولي قومًا ليسوا[٢] أهلاً للولاية ، كما ولى الأشعث أذربيجان وغيره حتى تولد من ذلك ما تولد . ومنها أنه كان يستبد برأيه مع ما في المشاورة من الخير . ومنها أنه اضطرب عليه عسكره لسوء تدبيره حتى قال أهل الشام : عليٌّ رجل شجاع ، غير أنه لا بصر له بالحرب . ومنها أنه أشار عليه الصحابة بالمقام في المدينة ، فلم يفعل ، وقد أقام بها من كان قبله . وكانوا يبعثون الجيوش . ومنها أنه أشار عليه طلحة والزبير أن يستعين بهما فلم يفعل .

والجواب أنه ﷺ كان صاحب التدبير . وكان النبي ﷺ يستشيره في الأمور فلو لم يعرفه موفقًا لما شاوره[٣] ، وكان الخلفاء قبله[٤] يشاورونه في الأمور ، وكانوا يختارون ما يشيرون[٥] عليه غير أن القوم ما كانوا يطيعونه ، وكان يذكر في خطبه قوله : "لا رأي لمن لا يطاع" ، وقولهم[٦] له : لو كان يطاع لقصير[٧] أمر فكان لا ينتظم لهم أمر لسوء تدبيرهم لا لسوء تدبيره[٨] . وقد ذكرنا هذا[٩] في أمر التحكيم لم عصوه ولم خالفوه . وأما رده على عمر سهم ذوي القربى[١٠] فلأن اجتهاده أداه[١١] إلى أن استحقاقهم هو لفقرهم . ولذلك[١٢] قال لعمر : إن بنا العام غنية عنه ، وبالناس حاجة . وإنما لم يول معاوية لعنه الله[١٣] ؛ لأنه ما كان[١٤] أهلاً عنده للولاية ، لأن الشرط[١٥] هو أن يكون عدلاً في الظاهر ، وكان عنده فاسقًا ؛ ولذلك قال : ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ (الكهف ،٥١) .

---

(١) أ : – ما كان .
(٢) أ : لم يكونوا .
(٣) ب : استشاره .
(٤) أ : قبل .
(٥) يمكن أن تقرأ : ما يسيرون عليه .
(٦) أ : وقوله .
(٧) ب : لقصر .
(٨) ب : – لا لسوء تدبيره .
(٩) أ : حكينا ذلك .
(١٠) أ : + به .
(١١) أ : أدى .
(١٢) ب : وكذلك .
(١٣) ب : – لعنه الله .
(١٤) أ : إنما كان .
(١٥) ب : من شرط ذلك .

وإنما لم يعاجل الخوارج بالحرب ؛ لأنه لا يمتنع أن يرى ذلك أولى لجواز أن ينظروا[١] فيرجعوا ؛ ولهذا رجع كثير منهم بمناظرة[٢] ابن عباس لهم[٣] .

وأما طلحة والزبير فإنه لم يحتج إليها[٤] . فإن وقعت حاجة فهم كسائر الصحابة[٥] . وقد كان شاور أهل العلم والرأي . ولعله - لإصابته /٢١٥ب في رأيه[٦] - ما كان يكثر ذلك .

ومن ذلك أنه حكم بأحكام شنيعة نحو تتبع أمهات الأولاد ، وأنه يقطع الأصابع في السرقة . وقال في الصبي : إذا سرق فإنه[٧] تحك أصابعه . ومن ذلك في المكاتب ، حتى حاجه زيد فحجه زيد[٨] فسكت .

والجواب أن بيع أمهات الأولاد كانت مسألة مجتهدًا فيها . فإذا أداه اجتهاده إلى جواز بيعهن[٩] فلا عيب يلحق بذلك[١٠] . وانعقاد الإجماع من بعده على أنه لا يجوز بيعهم لا يقتضي طعنًا فيه ، ولم يثبت عنه[١١] قطع الأصابع في السرقة . وروي عن الشعبي أنه قطع يده إلى الزند . وأما حك الأصابع فإنه[١٢] أمر به تأديبًا[١٣] وتمرينًا له على ترك السرقة كما يؤمر بالصلاة .

وكان مذهبه في[١٤] المكاتب أنه يعتق بقدر ما أدى من بدل[١٥] الكتابة ، وهذا[١٦] يجوز أن يذهب إليه المجتهد . وقد ذهب كثير من الفقهاء إلى أن العتق يتجزأ ، وأنه إذا

---

(١) أ : ينتظروا .
(٢) أ : لمناظرة .
(٣) أ : معهم .
(٤) أ : إليهم .
(٥) أ : أصحاب النبي ﷺ .
(٦) ب : آرائه .
(٧) ب : - فإنه .
(٨) ب : - زيد .
(٩) أ : تبعهم .
(١٠) ب : - فلا عيب يلحق بذلك . . . . لا يجوز بيعهم . والأصح : بيعهن "المحقق" .
(١١) أ : عنده .
(١٢) ب : وأما حك أصابع الصبي فإنما .
(١٣) أ : تأنيبًا .
(١٤) أ : أن .
(١٥) أ : مال .
(١٦) ب : وهو .

عتق تنقصًا فإنه يعتق ذلك القدر . فإن كان المعتق[١] معسرًا فإنه يباع ما رق منه ، وبه قال الشافعي . وأما إلزام زيد على شهادته فغير لازم . فإنه لا يجوز أن لا تقبل منه شهادته[٢] ما دام شيء منه رقيقًا . قال عليه السلام : المكاتب عبدٌ بقي عليه درهم ، فكل جواب يجيب به كمن[٣] يقول يتجزأ المعتق فهو جوابه . ويجوز إن سكت ؛ لأن حجته كانت ظاهرة .

ومن ذلك أن معاوية عليه لعنة الله[٤] ، [١٦٠ب] كان له حظ في الإمامة ؛ لأنه كان ابن عم عثمان وكان أميره على الشام ، ولم يبايعه ، فلم تثبت إمامته .

والجواب أن الإمامة لا تفتقر في ثبوتها إلى إجماع الأمة ، بل تثبت ببيعة أهل الحل والعقد على ما تقدم . وقد بين أمير المؤمنين أنه لم يكن يغريه حظ في الإمامة ؛ لأنه كان من الطلقاء ، وإمارات العبد جائزة . فكذلك إمارات الطليق[٥] ؛ فجاز أن يؤمره عثمان .

وحكي أن ابن عباس لقي معاوية فأعرض عنه[٦] ، فقال له معاوية تعرض عني لأني قاتل ابن عمك ، وكنت أولى بالأمر منه . فقال ابن عباس : بل لأنك كنت كافرًا وكان مؤمنًا . فقال معاوية : إني ابن عم[٧] عثمان فكنت أولى بمقامه ، فقال له[٨] ابن عباس : فابن عمر أولى بالإمامة منك لأنه ابن عمر . وقد قتل أبوه مظلومًا ، فقال معاوية : إن أباه قتله كافر ، وعثمان قتله المسلمون ، فقال ابن عباس : هذا أدحض لحجتك ، وما ألزمه فهو لازم لأن الإمامة لو كانت بالقرابة لكان ولد عمر أولى بالإمامة .

فصــل :

/٢١٦أ وإذا صحت إمامته بما[٩] تقدم ، ودحضت مطاعن القول فيه تبين القول فيمن قاتله ؛ لأن مقاتليه كانوا خارجين على الإمام العدل ، ظالمين له . وقتال الظلمة وأهل البغي ثابت وجوبه بالكتاب والسُّنة وإجماع الصحابة .

---

(١) أ : العبد .
(٢) أ : – شهادته .
(٣) ب : من .
(٤) ب : – عليه لعنة الله .
(٥) أ : الطريق .
(٦) أ : عينيه .
(٧) أ : – عم .
(٨) ب : – له .
(٩) ب : مما .

أما الكتاب فقول الله تعالى : ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾ (الحجرات ، ٩) وقال في أكل مال الربى ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (البقرة ،٢٧٩) فصار هذا أصلاً في كل[١] من أصر على كبيرة ولم يثنيه[٢] عنه إلا بأن يقاتل . فإنه يجب قتاله خصوصًا إذا اعتضد بأعوانٍ لنصرة فسقه ، وعزم على مقاتلة الناهين عن المنكر من المسلمين .

وأما السُنة فقوله ﷺ : "لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر أو ليسلطن عليكم شراركم"[٣] فإذا لم يمكن دفع الشرار عن شرهم إلا بمقاتلتهم لزم ذلك وإلا سلطوا[٤] .

وأجمعت الصحابة على قتال أهل البغي من قاتل الإمام العدل ، وإن كان يقول إنه غير عدل ، فحل قتاله أو لزم . والإمام كان يقاتل ويقول إن ذلك واجب فصح إجماعهم على ذلك ؛ ولذلك[٥] قال عليٌّ ﷺ في قوم معاوية : ليس إلا قتالهم ، أو الكفر بما أنزل ، وكان يقول : القتال على تأويل القرآن كالقتال على تنزيله . وقال أبو بكر : لو كان منعوني عقالاً لقاتلتهم عليه ، وقال عمر للصحابة : أنشدكم الله ، هل تروني عدلاً؟ فقالوا : لو رأيناك غير ذلك لقومناك بسيوفنا ، فقال : الحمد لله الذي جعلني من قوم لو أردت غير الحق لقوموني بسيوفهم . فصح إجماعهم على ما قلنا . فبطل قول من خطّأ أمير المؤمنين في مقاتلة طلحة والزبير ومعاوية أو من[٦] توقف فيه وفي مقاتلته . وقال النبي ﷺ : ستقابل بعدي الناكثين والقاسطين ، والمارقين ، فالناكثون طلحة والزبير ، والقاسطون هم الظالمون ، وهم معاوية وقومه ، والمارقون هم الخوارج . وقال ﷺ لعمار : ستقتلك الفئة الباغية ، وآخر زادك ضياح من لبن ، فقتله قوم معاوية ، ولشهرة الحديث لم يكن لمعاوية أن يرده ، بل قال : قتله من جاء به[٧] ، فعارضه[٨] ابن عباس ، فقال : فحمزة

(١) لعلها حق ، والخطأ هنا سماعي . "المحقق" .
(٢) يمكن أن تقرأ : ينته ، وفي أ : يثنيه .
(٣) راجع : الترمذي ، الفتن ،٧٤ ، ابن ماجه ، الفتن٢٤ ، الإمام أحمد (٥/٢٧٤-٣٧٥) ، أبو داوود : الملاحم ، باب الأمر بالمعروف (٣٣٦) .
(٤) أ : سطوا .
(٥) ب : وكذلك .
(٦) أ : – من .
(٧) يمكن أن تقرأ : من حاربه .
(٨) أ : فعارضوا .

قتله النبي ؛ لأنه جاء به إلى الكفار فقتلوه . فإن قيل : فطلحة والزبير كانا من المبشرين بالجنة ، فكيف يحسن قتالهم؟ قيل له : إن كونهم مبشرين بالجنة لا يقتضي أنهم لا يرتكبون[١] كبيرة إذا كان المعلوم أنهم يتوبون عنها . وقد فعلوا ذلك ، فإنهما تابا بعد قتالهم عليًا عليه السلام ، وكذلك عائشة .

أما الزبير فلما ذكره أمير /٢١٦ب المؤمنين قوله عليه السلام : إنك ستقاتله وأنت له ظالم تاب [١٦١أ] ، وترك القتال وفارق العسكر ، وأنشأ يقول :

نادى علي بأمر لست أنكره ... وكان عمر أبيك الخبر مذ حين
فقلت حسبك من عدل أتى بأحسن ... بعض الذي قلت منذ اليوم يكفيني
فاخترت نارًا على نار مؤججة ... أنى يقوم لها خلق من الطين؟!

وروى بلال عن بن نور عن أبيه عن جده ، قال : مررت بطلحة وهو صريع ، فقال لي : أنت من أصحاب من؟ فقلت : من أصحاب أمير المؤمنين علي عليه السلام ، قال لي : تقدم أبايعك عن أمير المؤمنين ، فتقدم إليه فبايعه . فلما بلغ ذلك أمير المؤمنين قال : أبى الله أن يدخل طلحة الجنة إلا وبيعتي في عنقه . وقال علي عليه السلام لولده عمر : أنا وأبوك[٢] من قال الله تعالى في حقهم : ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾(الحجر ،٤٧) وكذلك عائشة تابت ، وبكاؤها إذا ذكرت يوم الجمل ظاهر مشهور ، وكانت تقول : وددت أنه كان لي من رسول الله ﷺ عشرة أولاد ، كلهم ماتوا ولم يكن يوم الجمل .

(١) أ : لا يركبون .
(٢) أ : أنا ذا أبوك!!

باب القول في التفضيل

اعلم أن السلف والخلف اختلفوا في الأفضل بعد رسول الله ﷺ ، فقال بعضهم : هو أبو بكر ، وقال بعضهم : هو عليٌّ عليه السلام . وعنوا أنهما أكثر ثوابًا عند الله تعالى بعد ثواب النبي عليه السلام . فروى المذهب الأول عن عمر وعثمان ، وأبي هريرة من الصحابة ، ومن التابعين الحسن البصري وعمرو بن عبيد . وحكي عن المتأخرين عن النظام والجاحظ . وروي المذهب الثاني عن الزبير والمقداد بن الأسود[١] وسلمان وجابر بن عبد الله وحذيفة ، وعمار من الصحابة . ومن التابعين عن عطاء ومجاهد وسلمه بن كفيل[٢] . ومن المتأخرين عن شيوخنا البغداديين والشيعة كلها ، وهو مذهب أبي عبد الله .

فأما أبو علي[٣] وأبو هاشم وقاضي القضاة فإنهم لم يقطعوا على فضل أحدهما على الآخر . فإذا لم يعنوا بالأفضل إلا[٤] من هو أكثر ثوابًا عند الله بعد ثواب النبي[٥] رسول الله ﷺ . لم يكن إليه طريق إلا السمع . إذ لا طريق إلى ذلك من جهة العقل .

وإنما /٢١٧أ قلنا ذلك ؛ لأنا لا نعلم من جهة العقل فيمن ليس بمعصوم أنه يستحق الثواب عليه تعالى فيما يفعله من العادات ، فكيف نعلم أنه أكثر ثوابًا من غيره؟ يبين هذا أنه لا بد في العلم باستحقاق الثواب بالفعل أن فاعله يأتي به على الوجوه التي لها تأثير في استحقاق الثواب ولم يفعله رياءً ولا سمعةً . ولا بد من العلم أيضًا بأنه لم يكن عنده ما يحبط ثواب طاعته ، وكل هذا لا يطلع عليه إلا الله تعالى . وإذا صح هذا وجب أن نذكر في هذا الباب ما يحتج به الفريقان[٦] من جهة السمع .

أما القائلون[٧] بفضل أبي بكر فقد احتجوا بما روي عن علي عليه السلام ، عن النبي ﷺ ، أنه قال ، وقد أقبل أبو بكر وعمر : هما سيدا كهول أهل الجنة بعد النبيين والمرسلين .

---

(١) ب :- بن الأسود .
(٢) ب : وسلامة بن كهيل .
(٣) أ : أبو عبد الله .
(٤) أ : وإلاّ .
(٥) ب : - النبي .
(٦) أ : + لذلك .
(٧) مكرر في أ : القائلون .

وروي أن أبا الدرداء كان يمشي أمام أبي بكر ، فقال له ﷺ : أتمشي[١] أمام من هو خير منك . فقال أبو الدرداء : هو خير مني؟ قال : ما طلعت الشمس بعد النبيين و[٢]المرسلين على رجل أفضل من أبي بكر ثم عمر . وعن ابن عباس أنه ذكر عند النبي ﷺ أبا بكر[٣] فقال : وأين منك[٤] أبو بكر؟ وروى عليٌّ والزبير[٥] عن النبي ﷺ أنه قال : خير أمتي أبو بكر ، كذبني الناس وصدقني ، وأمدَّني وجهزني بماله ، وزوجني ابنته ، وواساني بنفسه . وعن ابن مسعود عنه ﷺ أنه [١٦١ب] قال : ومن أفضل من أبي بكر؟ وزوجني ابنته ، وجهزني بماله ، وجاهد معي في ساعة الخوف . وعنه ﷺ أنه قال : ادعوا إليّ صاحبي وأخي أبا بكر . وذكر من احتج بما ذكرنا أنه أشهر ما روي فيه ، وإن كان قد روي فيه أكثر من هذا .

واحتج من فضَّل عليًا ﷺ بحديث الطائر ، وهو ما روي أنه أُهدي إليه ﷺ ، طائر مشوي ، فقال ﷺ : اللهم آتيني بأحب خلقك إليّ يأكل معي ، وفي رواية أخرى : أدخل اليّ أحب أهل الأرض[٦] إليك (رواه أنس وسعد بن أبي وقاص وأبو رافع مولي النبي ﷺ) فجاء عليٌّ ﷺ وأكل معه من ذلك الطائر بعدما رده أنس مرات كثيرة[٧] ، قالوا : ولما قال ﷺ أحب خلقك إليك يأكل معي لم يدخل هو[٨] فيه ، ولما قال يأكل لم تدخل الملائكة /٢١٧ب ، ولما أكل معه عليٌّ دل على أنه أحب خلقه إليه بعد رسول الله ﷺ ، وأحب خلقه إليه ليس[٩] إلا أكثرهم ثوابًا عنده .

وقد ادعى المحتجون به وقوع العلم به من وجهين :

---

(١) أ : + عن .
(٢) أ : – النبيين و .
(٣) في أ : أبي بكر ، وفي ب : أبو بكر .
(٤) ب : مثل .
(٥) ب : – وروى علي والزبير . . . خير أمتي أبو بكر .
(٦) أ : الأرضين . وراجع في هذا الصدد الفصول المختار من العيون والمحاسن ، جـ٢ ، ص٩٦ ، للشريف المرتضي من سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد .
(٧) ب : ثلاث مرات .
(٨) ب : – هو .
(٩) ب : أليس .

أحدهما أن الصحابة لم يدفعوا هذا الحديث مع وقوع الاختلاف بينهم في التفضيل . وهذا الوجه لا يقتضي كونه مشهورًا في كل عصر . ويجوز أن لا ينكروه وإن لم يعلموه لجواز أن يكون قاله عليه السلام ، وإن لم يقطعوا عليه ، كما لم يردوا كثيرا من أخبار الآحاد ، وإن لم يقطعوا بها .

والوجه الثاني أن أمير المؤمنين ذكر هذا الحديث في جملة فضائله يوم الشورى ، فلم ينكروه بعدما أنشدهم[١] الله تعالى ، وقام خطيبًا فأقروا به .

وأجاب أصحابنا عن هذا أن أهل التواريخ لم يذكروا في قصة يوم الشورى أن أمير المؤمنين عَدَّ مناقبه ، وإنما هذا شيء ترويه الإمامية . وهم متهمون[٢] في مثلها لهواهم في أمير المؤمنين عليه السلام .

واحتجوا أيضًا بقوله عليه السلام : من كنت مولاه فعليٌّ مولاه . قالوا : وإذا صح أنه عليه السلام لم يُرد به الإمامة لم تقدم ولم يرد به الولاية[٣] على ما[٤] حمله عليه[٥] بعضهم . قالوا : إنه وقعت مشاجرة بين عليٍّ عليه السلام وزيد بن حارثه ، فقال علي : أنت مولاي ، فقال زيد : لستُ بمولاك وإنما أنا ولي رسول الله ﷺ . فبلغ ذلك النبي عليه السلام ، فقال : من كنتُ مولاه فعلي مولاه . وذلك أن عمر قال له بعد ذلك : هنيئًا لك : أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن . وإن الأنصار قالوا : يا مولانا ، ولم يجز حمله على ولاية النصرة لأنه كان معلومًا في حق أمير المؤمنين فصح أنه عليه السلام أراد به الفضل ، وأن عليًا عليه السلام يليه في الفضل .

قالوا في الجواب : إنه لا يصح حمله على الفضل ؛ لأن اللفظ[٦] لا يحتمله . قالوا : لأن حمله على الفضل قول حادث لأن الأمة حملته : إما على الإمامة ، وإما على الولاء أو على ولاية النصرة . وقولهم إن ذلك كان[٧] معلومًا لهم لا يمنع[٨] أن يريد عليه السلام بقوله ما

---

(١) لعلها : أشهدهم . "المحقق" .
(٢) أ : مهتمون .
(٣) أ : الولاء .
(٤) أ : – ما .
(٥) ب : – عليه .
(٦) أ : – لأن اللفظ لا يحتمله . قالوا لأن حمله على الفضل .
(٧) ب : – كان .
(٨) أ : لا يمتنع .

كان معلومًا ، خصوصًا[١] إذا ظهر من بعضهم ما ينافي ولايته . ولهذا عقبه ﷺ بقوله : اللهم والِ من والاه وعادِ من /٢١٨أ عاداه . . إلى آخر الحديث .

واحتجوا أيضًا بقوله ﷺ "أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي" . قالوا : وإذا لم يصح أن يراد به الإمامة لما تقدم وجب حمله على جميع منازل هارون من موسى . ومن منازله أنه كان يليه في الفضل والثواب .

والجواب أن نبينا ﷺ ، كان أفضل من موسى ﷺ . فلو كان علي ﷺ يليه في الفضل للزم أن يكون أفضل من هارون ومن غيره من الأنبياء . ولا يجوز أن يكون أفضل منهم . وعلى أن [١٦٢أ] استحقاق هارون للثواب لم يكن من منازله من موسى ، وإنما كان من منازله لأجل النبوة .

واحتجوا أيضًا بحديث المؤاخاة ، فقالوا : إنه ﷺ آخى بين المهاجرين وآخى بين الأنصار ، وآخى بينه وبين أمير المؤمنين . وإنما آخى بين المتساويين في الفضل . فإذا لم يجز أن يساوي أمير المؤمنين رسول الله في الفضل وجب أن يليه في الفضل ، ودل أنه أفضل أهل زمانه بعد رسول الله ﷺ .

والجواب[٢] أن المؤاخاة تدل على التساوي في الفضل و[٣]على التقارب فيه ؛ ولهذا روي أنه ﷺ آخى بين أمير المؤمنين وبين سهل بن حنيف ، مع تباين ما بينهما في[٤] الفضل . وإنما تدل المؤاخاة على الفضل في الجملة والاختصاص ، والاعتماد عليه في كفاية الأمور ، وفيه حث على المساواة والدفع عن الأخ . وأما الدلالة على أن أحدهما مساوٍ لغيره في الثواب أو يقاربه[٥] فلا دلالة في ذلك عليه . وعلى أنه ﷺ ، وإن كان آخى بينه وبين أمير المؤمنين ، فقد قال في أبي بكر : ادعوا لي صاحبي وأخي ، وقال فيه : لو كنت متخذًا خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً . وليس هذا دون المؤاخاة في الدلالة على الفضل .

(١) أ : مخصوصاً .
(٢) ب : + لم قلتم .
(٣) ب : أو .
(٤) ب : من .
(٥) أ : + فيه .

فهذا أقوى ما يحتج[١] به لفضل علي عليه السلام ، لكونها مشهورة في هذا الموضع[٢] . وإن كان قد روى غيره في فضله . مما هو أظهر دلالة نحو ما يروى عنه عليه السلام أنه قال : خير أمتي عليٌّ ، وأفضل أمتي عليٌّ ، وأنه خير البشر . . إلى غير ذلك ، إلا أنها أخبار آحاد لا يصح التعلق بها في هذا الموضع .

(١) أ : يحتاج .
(٢) ب : - في هذا الموضع .

باب القول في إمامة مَنْ بعد هؤلاء

ذكر قاضي القضاة أن أصحابنا قالوا بإمامة الحسن، والحسين، وزيد بن علي، ومحمد بن عبد الله وإبراهيم رضي الله عنهم، وكل من شايعه[١] /٢١٨ب أهل الحل والعقد وأهل الفضل ممن خرج من أهل البيت[٢]. قال: وقالوا أيضًا بإمامة يزيد[٣] بن الوليد الملقب بالناقص، وقال أبو علي بإمامة عمر بن عبد العزيز، وقال: ولم يقولوا بإمامة معاوية وولده، ولا بإمامة المروانية.

أما الحسن فقد كان أهلاً للإمامة لاستجماع صفات الإمامة[٤] فيه، وكان من المبشرين بالجنة. وبايعه بعد أبيه أهل الحل والعقد. وعزم على قتال معاوية، ثم حزب القوم فخطبهم، وذكر فيها ما يدل على الميل إلى ترك القتال، فصاحوا من كل ناحية، وقالوا: التقية[٥] يا أمير المؤمنين. فلما علم عجزه[٦] عن قتال العدو ترك القتال.

فإن قيل: كيف يكون أهلاً، وقد خلع نفسه وسلم الأمر لمعاوية وتابعه؟ وكان يأخذ عطاءه وعطاء أهل البيت منه؟ وكان يدخل عليه ويسلم عليه؟ وكان ينكر عليه الحسين ذلك إلى أن قيل له: يا مذل المؤمنين.

قيل له: إن عنيت بقولك إنه سلم الأمر لمعاوية أنه ترك قتاله ولم يطلب حقه فمسلم. وإنما فعل ذلك لعجزه عن طلب حقه. وأما بيعته لمعاوية فقد كان مكرها عليها. وكيف لا يكون مكرها وقد خرج الحسين لأخذ البيعة لمعاوية؟ وإذا جاز له أن يظهر كلمة الكفر للإكراه، كيف لا يجوز له إظهار ما يوهم البيعة لفاسق؟ ويجوز أن يكون الحسين إنما كان ينكر عليه؛ لأنه كان يؤثر أن يثبت ولا يترك القتال حتى يستشهد كما فعل هو بنفسه. لكن ذلك لا يدل على أنه لا يباح له ما فعل، ويجوز أن يعاتبه بعض الناس على ما فعل، وهم الذين يرون الأولى أن لا يترك القتال، لكن اجتهاده كان بخلاف ما كانوا يرونه. وكل ذلك لا يدل [١٦٢ب] على بطلان إمامته بعد ثبوتها.

---

(١) ب: بايعه.
(٢) ب: + عليهم السلام.
(٣) أ: زيد.
(٤) ب: الإمام.
(٥) أ: الثقة!!.
(٦) ب: عجزهم.

وأما أخذه العطاء عن معاوية ، ودخوله عليه فلا بأس به إذا كان يأخذ حقه وحق أهل البيت . ولو تمكن[١] من أخذ جميع ما في يده لوسعه ذلك ، ودخوله عليه لأجل أخذ[٢] حقه لا بأس به .

وأما إمامة الحسين عليه السلام فقد ثبتت أهليته للإمامة وبيعة الناس له ورضاهم به . وقد بعث إليه أهل الكوفة ، وبعث هو إليهم مسلم بن عقيل . وكان يأخذ بيعتهم له في السر إلى أن أظهر الأمر فخرج على أمير الكوفة ، وخرجوا /٢١٩أ يقاتلونه معه ، إلى أن خذلوه وتركوه ، والحسين في الطريق لا يشعر بذلك . وكل ذلك يدل على أنهم رضوا به وبايعوه . ثم لما علم بخذلانهم لمسلم وقتلهم له انحاز جانبًا ، وخرجوا إليه للقتال ، فاستأذنهم في الرجوع عنه ، فلم يتركوه . وراوده على بيعة يزيد فلم يفعل ، ثم ثبت عليه السلام حتى استشهد . وذلك لا يبطل إمامته .

فأما زيد بن علي عليهما السلام[٣] وغيرهم[٤] ممن ذكرنا من أهل البيت فقد ثبتت إمامتهم بمثل هذه الطريقة . و[٥] أما يزيد بن الوليد فقد ذكر قاضي القضاة أنه كان أهلاً للإمامة ، وبايعه طبقة من أهل الفضل . وذلك ظاهر فيما نقل من الأخبار .

وكان أبو علي يقول بإمامة عمر بن عبد العزيز ، ويقول إنه لم تثبت إمامته بالتفويض إليه ، وإنما ثبتت برضاء أهل الفضل به ، حتى عدوا إمامته في جملة أقسام الإمامة التي يُضرب بها المثل .

فإن قيل : فقد رويتم عنه عليه السلام : الخلافة بعدي ثلاثون[٦] أي الذي يستقيم فيها الدين ، وما بعدها يكون الأمر مشوبا بغبن[٧] الظلمة ، ولا يخلي فيه الإمام يقيم دين الله تعالى . وكان الأمر كذلك بعد الثلاثين[٨] في الأغلب .

---

(١) أ : ولم يكن .
(٢) أ : حد .
(٣) أ : – السلام .
(٤) هكذا في الأصل ، والصواب : وغيرهما .
(٥) أ : – و .
(٦) ب : + ثم ما بعدها ملك . وقلتم إنه انقضت الثلاثون في أيام إمامة الأربعة من الخلفاء الراشدين ، فكيف يصح مع هذا الحديث القول بصحة إمامة من بعدهم؟ قيل إذا صحت إمامة من بعدهم بدلالة فإنه يكون معنى قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون .
(٧) ب : بفتن .
(٨) أ : السنين .

فإن قيل : يلزمكم على ما قلتم أن تصححوا إمامة معاوية ؛ لأنه بايعه[1] أهل الفضل ورضوا به حتى سموا العام الذي بايعوه فيه عام الجماعة .

قيل له : إنه لم يكن أهلاً للإمامة ، لإصراره على فسقه لما قدمنا[2] من أنه صار فاسقًا بخروجه[3] على أمير المؤمنين ﷺ . وقد أقام على ذلك بعده ، ولم يتب مما فعل . وقد بينا فيما تقدم أن العقد للفاسق باطل .

وأما أهل الفضل فقد كانوا مكرهين على بيعته وتسمية العام الذي بويع فيه عام الجماعة . كان منه وممن تبعه ، على ما هو عادة الظلمة في تسميتهم مطالبهم بأسماء حسنة ، وكان ذلك منهم استغواءً للضعفة من العوام .

وأما ولده يزيد لعنه الله فقد كان أفسق من أبيه لشربه الخمور وغير ذلك . وأما المروانية ففسقهم[4] ظاهر /٢١٩ب . وقد ذكر الشيخ أبو بكر الرازي في أحكام[5] القرآن أنه لم يكن في بني مروان أكفر ولا أفسق من عبد الملك ، وحكي عنه أنه قال في خطبته : إني لستُ بالإمام المستضعف ، يعني عثمان ، ولا بالإمام المصانع ، يعني معاوية ؛ لأنه كان يتكلف في التحكيم[6] ، وأنكم تأمروننا بأشياء تدسونها من أنفسكم . فو الله لا يأمرني أحد بعد مقامي هذا بتقوى الله إلاّ ضربتُ عنقه . فقطع الألسن عن الأمر بالمعروف ، وكفى به فسقًا توليته الحجاج . فإن فساده في الأرض ، وقتله للعلماء ظاهر لا يخفى .

وقد أتينا[7] في هذا الكتاب على أبواب التوحيد والعدل ، وما يتفرع عليهما من المسائل والأبواب . ونريد أن نختمه بذكر شروط الدعاء ، كما ختمنا بذلك "المعتمد" في الأصول ؛ لأن الدعاء شرع في أواخر العبادات ليكون إرجاء للإجابة .

---

(١) أ : تابع .
(٢) ب : قدمناه .
(٣) أ : فخروجه .
(٤) أ : ففسهم!!
(٥) أ : – أحكام .
(٦) ب : التحكم .
(٧) أ : أثبتنا .

ونحن نحتسب كتابنا هذا [١٦٣أ] من جملة العبادات التي نرجو بها رضوانه تعالى ومغفرة ذنوبنا . فنختمه بالدعاء والرغبة إليه تعالى في أن يعظم نفعنا ونفع إخواننا به في الدين[١] ، وقد أدّب تعالى نبيه بهذا الأدب ، فقال لما ذكره نعمه عليه : ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾ (الشرح ، ٧ ، ٨) أي إذا فرغت من العبادات فانصب في الدعاء ، وارغب إليه بطلب خيرات الدنيا والآخرة . وتأديبه عليه السلام تأديب لجميع المكلفين .

(١) ب : - في الدين .

باب في ذكر حقيقة[١] الدعاء وشروطه

اعلم أن الدعاء في عرف الدين هو طلب المنافع ودفع المضار بالقول منه تعالى . ودخل في قولنا طلب القصد بالدعاء إلى ما يدعو العبد إليه . ومتى وصف أفعال العباد كالصلاة بأنها دعاء فذلك توسع من حيث يجري العابد بها مجرى الطالب للخيرات ، ولأن أذكارها لا تخلو من طلب الخير .

فأما شروط[٢] الدعاء فأمور ، منها أن يأتي به العبد ، على جهة العبادة[٣] ، والتضرع والانقطاع إليه تعالى على ما قال : ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾ (الأعراف ،٥٥) وعلى جهة التقرب إليه على ما قال تعالى : ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ (السجدة ،١٦) . ومن شروطه أن يظهر[٤] – في حال طلبه ودعائه – ما يرجوه من ربه من منافع الدنيا أن تكون مصلحة له في دينه و[٥] أن لا يكون فسادًا ، وإن لم يظهر[٦] ذلك بلسانه ؛ لأنه متى لم يضمر ذلك لم يأمن أن يكون فسادًا ، فيكون طالبًا منه تعالى المفسدة ، وهو تعالى لا يفعل القبيح .

/٢٢٠أ فإن قيل : فإن وجب أن يكون المطلوب مصلحته لم يبق للدعاء فائدة ؛ لأن الحكيم لا يخل بمصالح المكلفين . فإن كان مصلحة فعله لا محالة ، وإن كان مفسدة لم يفعله .

قيل له : لا يجب إذا لم يكن المطلوب مفسدةً أن يكون مصلحةً لا محالة ، بل يجوز أن يكون إحسانًا غير مصلحة ، فيحسن الدعاء إليه على طريقة شيوخنا[٧] ، ولأنه يجوز أن يكون مفسدة ثم ترتفع عند الدعاء كونه مفسدة ، ولأنه إذا[٨] صلح كان مفسدة[٩] ، وكان الحكيم يفعله لا محالة . فإن طلبه بالدعاء يكون تعبدًا من المكلف ، وإظهارًا للفقر إليه تعالى في كل ما[١٠] ينفعه في الدين والدنيا ، وذلك حسن داخل في العبودية . ويحصل[١١]

---

(١) ب : – حقيقة .
(٢) ب : وأما شرائط .
(٣) أ : – على جهة العبادة .
(٤) ب : يضمر .
(٥) أ : أو .
(٦) ب : – و ان لم يظهر ذلك .... أن يكون فسادًا .
(٧) ب : – على طريقة شيوخنا .
(٨) ب : + كان مصلحة .
(٩) ب : – كان مفسدة .
(١٠) أ : – ما .
(١١) ب : – ويحصل له بهذا .... بالدعاء من الثواب .

له بهذا الدعاء أكثر مما يرجوه بالدعاء من الثواب ؛ ولهذا يحسن منا أن ندعوه تعالى ، ونطلب منه بالدعاء الثواب الذي نستحقه بالعبادات ، وأن نطلب منه المغفرة عند التوبة ، وإن كان[١] لا بد من أن يفعله الحكيم لما ذكرناه من فوائد الدعاء ، ولهذا يحسن منا الصلاة على الملائكة والأنبياء والمؤمنين طلب الثواب لهم ، وإن كان يفعله الحكيم لا محالة ، لأنا نطلب بذلك المنزلة عنده تعالى وجزيل الثواب . ولن يصح من العبد الدعاء على الشرطين المذكورين إلاّ بعد أن يعرف العبد ربه ، ويعرف صفاته العُلا ، وأن يعلمه حكيمًا منزهًا عن[٢] كل نقص وفعل قبيح . فلا بد من تقدم العلم بذلك .

ومن جملة آداب الدعاء أن نختار الأدعية المأثورة عن نبينا ﷺ ، مما اختص به ، أو نقله عن الأنبياء المتقدمين صلوات الله عليهم أجمعين أو[٣] المأثور عن السلف الصالح ، وكل ما يتضمن الألفاظ المنبئة عن الخشوع والتضرع والتذلل ، والافتقار إليه تعالى .

ومن جملة آدابه أن نقدم على الدعاء الثناء عليه تعالى بأسمائه الحسنى ، وما ينبئ عن صفاته العلا مما جاء في القرآن ، أو نقل عنه ﷺ ، أو عن السلف الصالح ؛ لأنه روي عنه ﷺ حكاية عنه تعالى : إذا شغل عبدي[٤] بذاتي عن دعائي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين . ولن يتمكن العبد من ذلك إلا بأن يعرف معاني أسمائه [١٦٣ب] الحسنى على التفصيل أو على الجملة . والتفصيل في ذلك أولى وأدخل في العبودية ، وأقرب إلى الإجابة .

ومن جملة آدابه أن نقدم على دعائه من نوافل العبادات ، نحو الصلوات الخمس وصيام شهر رمضان والحج وأداء الزكاة ؛ لأن ذلك أدخل في العبودية وأرجا للإجابة .

ومن جملة ذلك أن نقدم عليه الصلاة[٥] على نبينا ﷺ وسائر الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين ؛ لأنه أرْجا للإجابة وذلك كالاستشفاع بالصالحين إليه تعالى ، وعند ذكر الصالحين تنزل الرحمة .

(١) أ : - كان .
(٢) أ : من .
(٣) أ : و .
(٤) ب : عبادي .
(٥) ب : الصلوات .

ومن جملة ذلك أن نقدم التوبة من جميع الذنوب على الدعاء لأنه أرجا للإجابة ، وأدخل في[١] أن نسلم له ثواب دعائه وثنائه[٢] تعالى .

ومن جملة ذلك أن لا يختص[٣] بدعائه طلب منافع الدنيا دون منافع الآخرة والدين وثواب الآخرة ، والاستعاذة من عقاب الآخرة ، فندعوه تعالى لمصالح[٤] دينه وتسهيل خير الدارين ، والعصمة من القبائح ، والتثبت على طريقة الدين ، والتحفظ من السهو في العبادات . ويلزم أن لا يخلو من طلبه ذلك : إما بالقول أو بالفعل أو إطمار ذلك وتوطين النفس عليه . وقد أدبنا الله تعالى عليه[٥] في ذلك بقوله ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ ﴾(البقرة ،٢٠٠) ، ومنهم من يقول : ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (البقرة ،٢٠١ ، ٢٠٢) . ومن جملة[٦] ذلك أن لا يخص نفسه بما يدعو به الله تعالى ، بل يدعوه لنفسه ولغيره من المؤمنين والمؤمنات . وهذا آخر الكتاب .

اللهم أعطني نصيبي[٧] من جميع ما اكتسبته من الخيرات خصوصًا تصنيف هذا الكتاب ، وغيره من تصانيفي ، واجعلها في ميزاني وثَقِّل بها كفَّة الخيرات ، وعظم النفع بها لإخواني ، إنك على كل شيء قدير . وأنا راغب[٨] إلى إخواني ، والقارئين تصانيفي ، أن يجعلوا لي حظا من دعائهم . وإن وقفوا فيها على خلل في اللفظ والمعنى أن لا يبالوا من تغييره ، فإن الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه هو كتاب الله تعالى وحده .

---

(١) أ : به .
(٢) ب : + عليه .
(٣) ب : لا يخص .
(٤) أ : بمصالح .
(٥) ب : – تعالى عليه .
(٦) ب : – ومن جملة ذلك أن لا يخص . . . . المؤمنين والمؤمنات .
(٧) أ : بنصيبي .
(٨) ب : أرغب .

وقد فرغت من تصنيفه ليلة الأربعاء ، وهي السابعة من شهر ربيع الآخر سنة اثنتين وثلاثين وخمسمائة [٥٣٢هـ] ، والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين وسلم كثيراً[١] .

(١) جاء في نهاية النسخة "ب" ما يلي : وفرغ من هذه النسخة المباركة لعشر ليال خلت من شهر القعدة ، الذي هو من شهور سنة ثلاثين وستمائة بخط الفقير إلى رحمة الله تعالى سليمان بن شبيب بن مسعود بن محمد بن إبراهيم بن عبد الله بن أزيد (هكذا في الأصل!!) بن عبد الله بن رواحة الأنصاري . عفا الله له وجميع المسلمين ولمن قال آمين يا رب العالمين .

الفهرس (*)

الموضوع	الصفحة

(*) لا يميز المؤلف أو الناسخ بين مصطلح "فصل" ومصطلح "باب" فضلاً عن كلمة "القول في" ؛ لهذا وجب التنبيه "المحقق" .

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع الصفحة

الموضـــوع	الصفحة